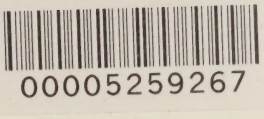
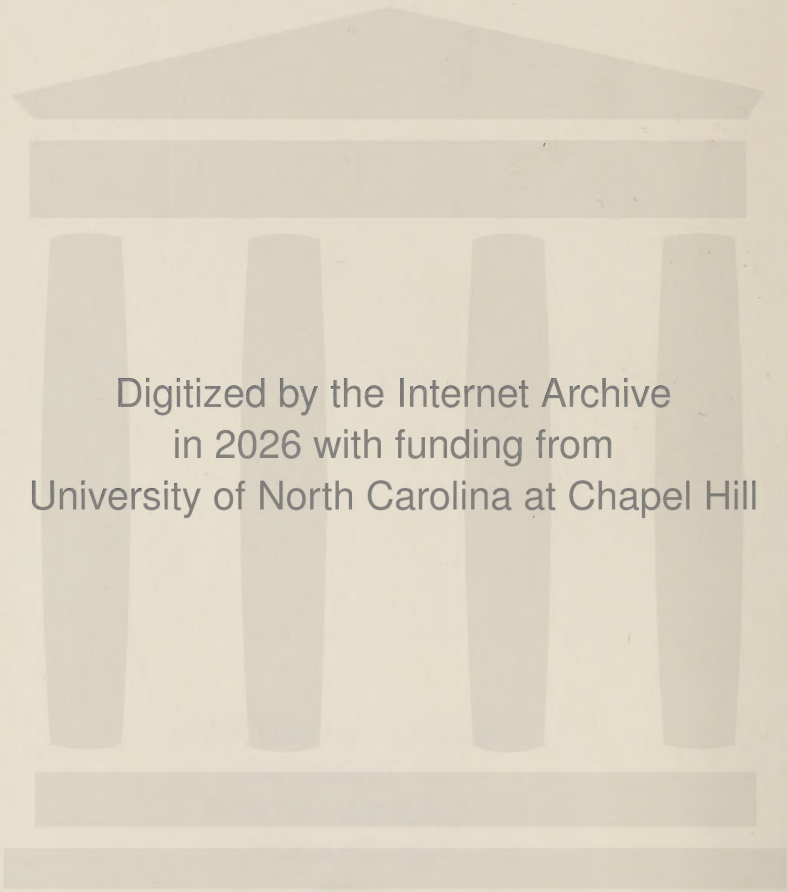
THE LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF
NORTH CAROLINA
AT CHAPEL HILL

ENDOWED BY THE
DIALECTIC AND PHILANTHROPIC
SOCIETIES

B29
.L6


00005259267



Digitized by the Internet Archive
in 2026 with funding from
University of North Carolina at Chapel Hill

https://archive.org/details/filosofskiakhara00lopa

1094 4/79

N1796

RS-4

B29
.26

Л. М. ЛОПАТИНЪ
ФИЛОСОФСКІЯ ХАРАКТЕРИСТИКИ И РѢЧИ

FILOSOFSKIIA KHARAKTERISTIKI I RIECHI

Москва 1911 г.

МОСКВА.
Типографія Императорскаго Московскаго Университета.
1911.

Предисловіе издателей.

Въ „Характеристики и рѣчи“ вошла та часть статей заслуженнаго профессора Л. М. Лопатина, которая представляется внутренно единой по содержанію и по формѣ. Всѣ статьи сборника за исключеніемъ двухъ—о Лейбницѣ и о „Настоящемъ и будущимъ философіи“—вызваны чествованіемъ памяти ушедшихъ мыслителей.

По содержанію же „Характеристики и рѣчи“ распадаются на два подотдѣла: мыслители западные и мыслители русскіе. Статьи, посвященныя русскимъ мыслителямъ, можно легко объединить заглавіемъ: московскіе идеалисты второй половины XIX столѣтія.

Декартъ, какъ основатель новаго философскаго и научнаго міросозерцанія *).

I.

Декартъ принадлежитъ къ числу самыхъ признанныхъ и уважаемыхъ именъ въ человѣческой исторіи; и тѣмъ не менѣе къ немногимъ великимъ дѣятелямъ человѣчества потомство отнеслось такъ несправедливо: дѣло Декарта еще ждетъ своей оцѣнки. Съ перваго взгляда такое мнѣніе можетъ показаться страннымъ парадоксомъ. Развѣ мало писано о Декартѣ, и развѣ о немъ не легче судить, чѣмъ о всякомъ другомъ философѣ? Его система ясна, проста и чрезвычайно законченна. Каждый укажетъ ея важнѣйшія достоинства и ея коренные недостатки. Историческая роль Декарта также, повидимому, измѣрена и взвѣшена разъ навсегда. Всѣ согласны, что онъ произвелъ въ философскомъ развитіи радикальный переворотъ, что его можно назвать родоначальникомъ новой философіи, что онъ создалъ новый философскій методъ, что всѣ позднѣйшія философскія и научныя движенія такъ или иначе отправлялись отъ него и т. д. Чего же еще требовать отъ исторіи по отношенію къ нему?

И все-таки съ правомъ можно сказать, что одна очень существенная сторона его дѣятельности обыкновенно упускается изъ виду, и оттого нашъ судъ о немъ является незаслуженно скупымъ и строгимъ. Мы видимъ въ немъ только создателя новаго метода, новой метафизической системы, автора смѣлыхъ научныхъ гипотезъ, великаго математика. И мы знаемъ, что его методъ, при всѣхъ его огромныхъ достоинствахъ, далеко не всегда былъ выработанъ въ своихъ частностяхъ, что его философская система проповѣдовала

*) Читано въ публичномъ засѣданіи Психологическаго Общества 12 октября 1896 года, посвященномъ памяти Декарта. Напечатано въ 34 кн., «Вопр. фил. и психологіи».

дуализмъ духа и тѣла въ весьма односторонней формѣ, что въ его пріемахъ разсуждать замѣчаются многочисленные слѣды ниспровергаемой имъ схоластики, что доказательства даже самыхъ важныхъ положеній его философіи представляются наивными и грубо-догматичными, что, наконецъ, его физическія гипотезы, хотя въ нихъ онъ нерѣдко предвосхищалъ великія открытія послѣдующихъ вѣковъ, въ огромномъ большинствѣ были только остроумною игрою его геніальной фантазіи. Мы прилагаемъ къ нему обычную мѣрку, которою судимъ философовъ, слѣдующихъ за нимъ,—нѣтъ ничего удивительнаго, что онъ оказывается на одномъ уровнѣ съ ними или даже ниже ихъ. Онъ дѣйствовалъ раньше ихъ, оттого не уберегся отъ многаго, чего они уже остерегались, и не видѣлъ многаго, что для нихъ стало ясно. И вотъ мы на Спинозу, Локка, Лейбница, Юма невольно смотримъ болѣе серьезно, чѣмъ на Декарта. Я не говорю уже о Кантѣ: его критическая философія признается обыкновенно рѣшительнымъ антиподомъ притязательности картезіанскаго догматизма. Вообще, у Декарта мы менѣе всего разсчитываемъ отыскать какія-нибудь положительныя философскія истины. Его взгляды, чуть не во всемъ своемъ составѣ, кажутся намъ давно пережитымъ достояніемъ прошлаго.

И по своему мы правы, если имѣть въ виду ту окончательную форму, въ которую облекъ Декартъ свои выводы. И все же мы не замѣчаемъ, какъ мы страшно много ему обязаны. Существуютъ цѣлыя ряды понятій, которыя до того впитались въ плоть и кровь нашу, до того слились съ нашею мыслью, что мы видимъ въ нихъ единственно нормальный и разумный способъ смотрѣть на вещи, и поэтому уже не спрашиваемъ объ ихъ происхожденіи. Относительно такихъ понятій намъ рѣдко приходятъ въ голову тѣ, кто впервые развилъ и установилъ ихъ. И вотъ именно въ этомъ пунктѣ послѣдующія поколѣнія совершаютъ по отношенію къ Декарту крупную несправедливость: слишкомъ часто забывали и забываютъ до сихъ поръ, что Декартъ не только основатель одной изъ философскихъ системъ, которыхъ было такъ много въ исторіи человѣческой мысли и человѣческихъ заблужденій, онъ—и это является самымъ большимъ и важнымъ въ его историческомъ значеніи,—есть *творецъ новаго европейскаго міросозерцанія*.

Нужно помнить, что новая философская система и новое міросозерцаніе далеко не одно и то же. Каждый оригинальный мыслитель создаетъ свою особую теорію, и если онъ ее разовьетъ во всѣхъ логическихъ послѣдствіяхъ, постарается широко примѣнить ее къ

рѣшенію существующихъ проблемъ знанія, дастъ ей законченный видъ, она превратится въ новую философскую систему. Однако лишь очень немногимъ среди философовъ дѣйствительно удавалось кореннымъ образомъ измѣнить весь взглядъ на существующее, на весь составъ міра, на его самые основные законы и свойства, на изначальное отношеніе силъ, установляющихъ бытіе всѣхъ вещей. Въ исторіи философіи мы обыкновенно наблюдаемъ совсѣмъ другой фактъ: смѣняющія другъ друга философскія теоріи являются лишь различными способами толкованія одной и той же дѣйствительности, представленіе о которой въ его основныхъ чертахъ утвердилось однажды навсегда. Картина міра въ общемъ не мѣняется, мѣняются только комментаріи къ ней. Подтвержденіе этому замѣчанію находимъ во всѣ эпохи существованія философіи. Возьмемъ философію древнихъ грековъ: съ перваго взгляда мы встрѣчаемъ въ ней такую пестроту самыхъ противоположныхъ воззрѣній, что едва ли мы отыщемъ хотя бы одно такое безобидное общее положеніе логики, метафизики или физики, которое одинаково признавалось бы за безспорное во всѣхъ школахъ; но вглядимся въ дѣло глубже и мы замѣтимъ, что эти противорѣчивыя сужденія произносятся объ *одномъ и томъ же*. Образъ дѣйствительности остается однимъ во всѣхъ умахъ, хотя и вызываетъ въ этихъ умахъ до противоположности различныя мысли. Такъ, міръ элейцевъ съ его неподвижнымъ единствомъ и вѣчно движущійся міръ Гераклита, въ своемъ движеніи осуществляющій свое внутреннее постоянство и тожество, при ближайшемъ разсмотрѣніи оказываются однимъ и тѣмъ же міромъ, только при различной умозрительной оцѣнкѣ совершающихся въ немъ процессовъ. Космосъ Платона и вселенная Аристотеля и стоиковъ въ существѣ своемъ составляютъ одно, хотя положеніе и мѣсто идеальныхъ двигателей въ природѣ и опредѣляются ими различно. Я не хочу этимъ сказать, что міросозерцаніе древнихъ совсѣмъ не подвергалось никакимъ перемѣнамъ; напротивъ, въ отдѣльныхъ частностяхъ оно являлось довольно шаткимъ; взгляды на происхожденіе, положеніе и движеніе небесныхъ свѣтилъ, на возникновеніе и форму земли, на образованіе живыхъ существъ, на основныя стихіи физической природы, на человѣческую душу и т. д., оказываются своими особыми чуть не у каждаго философа. Также и общія концепціи дѣйствительности въ ея цѣломъ у однихъ философовъ съуживаются и грубѣютъ, у другихъ, наоборотъ, расширяются, идеализируются, одухотворяются. Но все это разнообразіе развивается на одной общей канвѣ; всѣ эти варіаціи разыгрываются на

одну основную тему. При всѣхъ различіяхъ въ частныхъ мнѣніяхъ, міръ для всѣхъ умовъ предносится какъ законченное художественное цѣлое, заключенное въ опредѣленныя границы, реализующее во всѣхъ своихъ отношеніяхъ и процессахъ господство единаго разума, который внутри имъ движетъ. Этотъ разумъ, въ стремленіи къ гармоніи и совершенству своихъ созданій, подчиняетъ себѣ матеріальную стихію, одолѣваетъ ея безпорядочное сопротивленіе, понуждаетъ ее воплотить въ себѣ идеальную красоту. Такое проникновеніе матеріи божественною формирующею силой проходитъ нѣсколько стадій и имѣетъ нѣсколько ступеней; отсюда объясняется дуалистическая тенденція греческой философіи: всѣ вещи образуются черезъ взаимодѣйствіе свѣтлаго творческаго начала съ началомъ пассивнымъ и темнымъ. Противоборство этихъ началъ сказывается во всемъ, и прежде всего въ большомъ масштабѣ оно раскрывается въ противоположности неба, какъ области чистаго, свѣтлаго, вѣчно жизненнаго эѳира, и земли, въ которой соединились болѣе тяжелыя, темныя, инертныя вещества. Но все же этотъ дуализмъ, въ глазахъ грека, только относителенъ,—въ жизни природы онъ постоянно примиряется. Въ концѣ концовъ подлиннымъ мѣриломъ возникающихъ формъ дѣйствительности оказывается ихъ возможное совершенство: настоящій источникъ бытія тварей, порождающая ихъ причина—заключается въ ихъ качествахъ, въ соотвѣтственности ихъ устройства съ тѣмъ внутреннимъ планомъ, который съ неизбѣжностью заложенъ въ дѣятельность мірообразующей силы. Аристотель далъ геніальную логическую формулу этому воззрѣнію, онъ систематически примѣнилъ его къ объясненію всѣхъ явленій природы, но, конечно, не онъ его создалъ. Это воззрѣніе проникаетъ все міропониманіе древнихъ грековъ,—если тутъ можно говорить только объ однихъ грекахъ. Телеологія, объясненіе бытія вещей изъ ихъ качествъ и изъ качествъ дѣйствующихъ въ нихъ силъ, признаніе внутренней духовности жизни міра—даютъ основной тонъ всѣмъ древне-греческимъ теоріямъ, хотя и не съ одинаковою ясностью. Платонъ возвышалъ міровой разумъ надъ всѣми вещественными опредѣленіями, Гераклитъ сливалъ его съ матеріальною стихіею и видѣлъ въ немъ всемірный огонь, Діогенъ Аполлонійскій отожествлялъ его съ воздухомъ,—но для всѣхъ трехъ онъ все же оставался Божественнымъ творческимъ разумомъ. Противоположность идеальнаго и матеріальнаго начала для Анаксагора представлялась въ видѣ взаимодѣйствія между единымъ чистымъ умомъ и раздробленною на безчисленныя частицы матеріей, для Парменида она облекалась просто въ форму борьбы между свѣтомъ и

ночью, но тѣмъ не менѣе, оба вѣрили въ качественную противоположность двухъ факторовъ, создающихъ жизнь вселенной, и въ моральное значеніе ихъ проявленій. Изъ древнихъ только атомисты пытались пробить дорогу для совсѣмъ иного взгляда на вещи, но они остались при самыхъ общихъ и смутныхъ намекахъ, и про нихъ по справедливости можно сказать, что они не прошли даже половины, даже четверти пути къ тому новому представленію въ мірѣ, которое неясно мерцало предъ ними.

Основныя черты античнаго взгляда на вещи мало измѣнились въ Средніе Вѣка. Не даромъ Аристотель въ схоластическую эпоху являлся высочайшимъ авторитетомъ въ философіи и наукѣ. Только на всемъ міросозерцаніи, благодаря могучему воздѣйствію религіозныхъ идей, рѣзче легла спиритуалистическая окраска, и дуализмъ природы и духа, вслѣдствіе аскетическаго настроенія того времени, пріобрѣлъ гораздо болѣе рѣшительный, мрачный, и абсолютный характеръ. Это не значитъ, однако, чтобы природа тогда противополагалась духу въ своей независимой и самодовлѣющей матеріальности: напротивъ, никогда, ни раньше, ни позже, матерія не признавалась въ такой степени лишь слѣпымъ и безсильнымъ орудіемъ духа. Но само духовное царство было подраздѣлено на двѣ непримиримо враждебныя сферы: свѣтлую и темную, добрую и злую,—и въ матеріальной природѣ по преимуществу видѣли поприще для дѣйствія злой и мрачной силы. Этотъ этическій дуализмъ въ философскихъ системахъ эпохи Возрожденія уступилъ мѣсто болѣе оптимистическому, мягкому и цѣльному міровоззрѣнію, навѣянному вліяніемъ вновь воскресшихъ ученій античнаго періода. Но мистическое отношеніе къ природѣ отъ этого не только не понизилось,—оно, наоборотъ, получило дотолѣ небывалое развитіе. Въ это время внутренняя духовность, божественность и магическая солидарность природной жизни стали чуть не общепринятымъ догматомъ. Оттого никогда не стояла такъ высоко вѣра въ магію во всѣхъ ея видахъ, никогда не были такъ крѣпко убѣждены въ непосредственномъ могуществѣ человѣческой воли надъ физическими стихіями, никогда не наполняли съ такимъ усердіемъ природу субстанціальными формами, астральными духами, археями и другими духовидными существами. Безконечное разнообразіе и богатство идеальнаго міра старались внѣдрить внутрь видимой вселенной, и человѣка разсматривали лишь какъ высшую форму воплощенія тѣхъ самыхъ внутреннихъ силъ, которыя одушевляютъ уже каждый малѣйшій атомъ. Глубокомысленныя философскія мечты Джордано Бруно представляютъ самое художественное и высокое выраженіе для

этого строго монистическаго, но въ то же время столь фантастическаго міросозерцанія.

Въ такихъ общихъ очертаніяхъ рисовался міръ человѣчеству въ теченіе длиннаго ряда столѣтій. Но теперь все то, чему учили съ такою серьезностью о природѣ и составѣ міра Платонъ и Аристотель, Іоаннъ Скоттъ Эригена и Ѳома Аквинскій, Парацельзъ и Ѳома Кампанелла, представляется намъ какою-то сказкой, хотя и поэтической, но совсѣмъ наивной. Между тѣмъ въ наше время философы и ученые находятся въ томъ же самомъ положеніи, какъ и древніе: они высказываютъ разные взгляды, создаютъ различныя системы и теоріи, но объ *одной и той же дѣйствительности*. Можно даже утверждать съ полнымъ основаніемъ, что представленіе о мірѣ, принадлежащее новому времени, далеко не страдаетъ тою шаткостью въ деталяхъ, которая характеризуетъ міропониманіе древнихъ. Новые взгляды въ этомъ отношеніи гораздо опредѣленнѣе и точнѣе, они гораздо легче укладываются въ ясныя и строгія формулы. Наше понятіе о мірѣ несомнѣнно обладаетъ еще большимъ внутреннимъ единствомъ, чѣмъ какое было въ идеяхъ о существующемъ у мыслителей и ученыхъ давняго прошлаго. Но чрезвычайно важно то, что мы вѣримъ въ совершенно *другой міръ*, нежели они. Нашъ міръ и традиціонный міръ античной философіи, средневѣковой схоластики и мыслителей Возрожденія не имѣютъ ничего общаго, даже болѣе,—они находятся между собою въ отношеніи полной противоположности. Если въ прежнемъ міровоззрѣніи однимъ изъ первыхъ предположеній, отъ котораго рѣшались уклоняться лишь немногіе смѣлые умы, являлась *ограниченность* вселенной въ пространствѣ и ея замкнутость въ разъ навсегда утвержденныхъ предѣлахъ,—то для насъ, напротивъ, стоитъ какъ нѣкоторая непоколебимая аксіома *безконечность* міра. Если прежде явленія природы объясняли изъ взаимодѣйствія качественно различныхъ стихій и въ частности противополагали стихіи неба стихіямъ земли,—то мы теперь убѣжденно держимся за предположеніе о *единствѣ вещества* и твердо знаемъ, что вещество и на землѣ и въ небесныхъ пространствахъ одно и то же, обладаетъ одинаковыми свойствами и подчиняется однимъ законамъ. Если вообще въ старое время причинъ вещей искали въ ихъ *качествахъ*, то мы теперь совершенно увѣрены, что всѣ качественныя различія предметовъ природы зависятъ отъ чисто количественныхъ различій въ массѣ, расположеніи и движеніи частицъ вещества, *внутренне однородныхъ*. Если прежде разгадку всякой причинной связи полагали въ идеѣ о разнообразныхъ силахъ, въ своей дѣятельности реализующихъ свойствен-

ныя каждой изъ нихъ внутреннія стремленія, то теперь терминъ *сила* является лишь условнымъ обозначеніемъ механическаго движенія, поскольку оно вызываетъ другое движеніе по математически опредѣленнымъ законамъ. То же самое отношеніе крайней противоположности старому замѣчается и на многихъ другихъ понятіяхъ, входящихъ въ наше обычное міровоззрѣніе. Философы и натуралисты прежнихъ временъ искали объясненія вещей въ тѣхъ цѣляхъ, которыя онѣ осуществляютъ въ своемъ бытіи и которыя какъ бы внутри движутъ ихъ развитіемъ; въ нашемъ міросозерцаніи *телеологія* совсѣмъ отброшена: мы не только смѣемся надъ наивными притязаніями ученыхъ далекаго прошлаго проникать въ планы создателя вселенной,—мы совершенно серьезно хотимъ обойтись безъ идеи о реальной цѣлесообразности даже при обсужденіи дѣйствій человѣка и другихъ одушевленныхъ тварей. Въ связи съ этимъ и взглядъ на душу претерпѣлъ радикальное измѣненіе: для прежняго воззрѣнія душа есть не только внутренній центръ явленій сознанія,—въ то же время она источникъ жизненной дѣятельности тѣла; вообще, духъ оказывался тѣсно слитымъ съ формами физическаго бытія, потому что внутренніе двигатели матеріальной природы сами понимались по аналогіи существъ духовныхъ. По старинному ученію, между природою и духомъ не только не было пропасти,—скорѣе трудно было установить сколько-нибудь опредѣленную грань между ними. Для современнаго взгляда, духъ—если онъ вообще признается за что-нибудь большее, чѣмъ простой феноменъ чисто-физическихъ процессовъ,—представляетъ непостижимое исключеніе изъ всей природы: абсолютная безплотность духа, если онъ только существуетъ, его полная непричастность какимъ бы то ни было физическимъ опредѣленіямъ и отношеніямъ кажется намъ истиною, не допускающею никакого спора. Бытіе духа всецѣло должно исчерпываться чисто-внутренними актами ощущенія, мысли, чувства, воли. Съ этой точки зрѣнія, дѣйствіе души на тѣло составляетъ столь гнетущую загадку, что современнаго спиритуалиста постоянно преслѣдуетъ соблазнъ совсѣмъ отвергнуть это дѣйствіе и на мѣсто связи психическаго съ физическимъ подставить простую параллельность явленій того и другого. Положеніе неспиритуалистовъ въ этомъ вопросѣ нисколько не лучше: какъ бы мы ни смотрѣли на душу, видимъ ли мы въ ней самостоятельное существо или простое явленіе, во всякомъ случаѣ чистая субъективность всего психическаго, его невыводимость за предѣлы внутренняго міра сознанія представляетъ одно изъ самыхъ основныхъ убѣжденій современной философіи; а мысль о дѣйствіи психической силы на тѣлесные

процессы находится въ явномъ противорѣчіи съ этимъ убѣжденіемъ. Между тѣмъ при такомъ воззрѣніи на содержаніе нашей душевной жизни необходимо должна была измѣниться вся оцѣнка реальности нашего познанія. Для стараго взгляда реальность внѣшняго міра есть истина, не требующая никакихъ доказательствъ,—она казалась очевидною сама по себѣ. Мы, напротивъ, увѣрены, что предметомъ нашего непосредственнаго воспріятія являются только состоянія нашего собственнаго сознанія и ничего больше. Что лежитъ за ихъ границей, объ этомъ мы можемъ догадываться и умозаключать, но это неизвѣстно намъ прямо. Мы приписываемъ веществу протяженность, движеніе и другія свойства; но мы обязаны помнить, что все это лишь наши заключенія,—это только символы, въ которыхъ мы обобщаемъ о матеріальномъ мірѣ то, что о немъ *ощущаемъ*.

Сейчасъ приведенныя утвержденія, въ которыхъ новое міросозерцаніе такъ рѣзко противополагается старому, по крайней мѣрѣ въ огромномъ ихъ большинствѣ, для сознанія современныхъ мыслящихъ людей представляютъ своего рода аксіомы. И мы не хотимъ знать, что они были поразительною новостью, когда, около двухсотъ пятидесяти лѣтъ назадъ, Декартъ впервые провозгласилъ ихъ. Этимъ онъ произвелъ настоящую умственную революцію, послѣдствія которой были неисчислимы. Обыкновенно Канта (отчасти впрочемъ съ его собственныхъ словъ) называютъ Коперникомъ философіи; однако такое наименованіе къ Декарту, конечно, подходитъ гораздо болѣе. Историческая роль Канта, какъ бы высоко мы ни цѣнили ее, блѣднѣетъ предъ дѣломъ Декарта. Вѣдь если безпристрастно опредѣлить окончательную задачу Канта, она сведется къ слѣдующему: онъ хотѣлъ спасти новое философско-научное міросозерцаніе отъ внутреннихъ противорѣчій и оградить его отъ всякихъ посягательствъ, съ одной стороны, отнявъ у него претензіи на проникновеніе въ метафизическую суть вещей, съ другой стороны превратить его основныя начала въ a priori данные законы разума, не отдѣлимые отъ самой конструкціи нашей мысли *). Глубочайшій нервъ теоретической критики Канта заключался въ стремленіи установить абсолютный характеръ естествовѣдѣнія въ той его математически-строгой формѣ, которая впервые была послѣдовательно развита Декартомъ. Но кто выше,—тотъ ли, кто создалъ извѣстное воззрѣніе, или кто его только охраняетъ, хотя бы онъ пользовался при этомъ очень оригинальными и глубокомысленными аргументами?

*) См. мои Положительныя задачи философіи, ч. II. стр. 135—136, 140—141.

Былъ ли Декартъ самъ создателемъ всѣхъ своихъ идей, или онъ имѣлъ какихъ-нибудь предшественниковъ? Несомнѣнно, предшественники у него были, и ихъ не разъ указывали историки философіи. Идеи о непосредственной достовѣрности самосознанія и о вытекающей изъ нея чистой духовности нашего субстанціальнаго *я*, съ которыхъ Декартъ начинаетъ свое философское построеніе, болѣе чѣмъ за тысячу лѣтъ до него были съ блестящимъ талантомъ раскрыты въ нѣкоторыхъ сочиненіяхъ блаженнаго Августина; онтологическое доказательство бытія Божія получило подробное развитіе еще у Ансельма Кентерберійскаго; мысль, что индивидуальная природа тѣлъ коренится въ ихъ протяженности, была высказана еще у Ѳомы Аквинскаго; ученіе о безконечности міра находимъ у Николая Кузанскаго и Джордано Бруно и т. д. Точно также Декартъ имѣлъ неоспоримыхъ предшественниковъ и въ своихъ научныхъ теоріяхъ: астрономическая теорія Коперника въ его эпоху была уже всѣмъ извѣстна, его современниками были Кеплеръ и Галилей. Но все же приходится скорѣе удивляться необыкновенной скудости внѣшняго матеріала при созданіи декартовой системы, чѣмъ его обилію. Философскія идеи, подобныя декартовымъ, иногда высказывались задолго до него, но обыкновенно въ виду совсѣмъ другихъ цѣлей, на иныхъ основаніяхъ, и очень нерѣдко, по совершенно случайнымъ поводамъ и мимоходомъ, такъ что для насъ теперь трудно опредѣлить, имѣемъ ли мы предъ собою у Декарта дѣйствительное заимствованіе или простое совпаденіе его мыслей съ нѣкоторыми старыми взглядами. Положеніе науки также, повидимому, представлялось наименѣе удобнымъ для построенія единой, ясной, всеобъемлющей системы. Во время Декарта интересъ къ научнымъ изысканіямъ распространился очень широко, но научное движеніе еще не привело къ прочнымъ и общепризнаннымъ пріобрѣтеніямъ. Достаточно сказать, что о теоріи Коперника тогда еще шли горячіе споры, что ея защитниковъ открыто преслѣдовали, что такіе умы, какъ Бэконъ, ее отвергали, и что самъ Декартъ, въ сущности развивая ее, вынужденъ былъ дѣлать видъ, что онъ ее опровергаетъ. Въ физіологіи фактъ кровообращенія былъ только-что открытъ, и Декартъ одинъ изъ первыхъ воспользовалзя этимъ открытіемъ, за что подвергся насмѣшкамъ. Въ механикѣ еще не были установлены самые основные законы движенія,—въ физикѣ еще не получили опредѣленности даже такія понятія, какъ *инэрція*, *толчокъ*, *масса*. Въ математикѣ тратились силы на разрѣшеніе замысловатыхъ задачъ и математическихъ курьезовъ, и Декартъ первый сдѣлалъ геніальную попытку великаго объединенія

различныхъ отраслей математическаго знанія. Методы объясненія явленій природы находились въ состояніи самой хаотической спутанности стараго съ неясно сознаннымъ новымъ. Еще серьезно спорили о томъ, боится ли природа пустоты, и самъ Кеплеръ объяснялъ формы движенія небесныхъ свѣтилъ изъ красоты и гармоніи этихъ формъ. Въ такое-то время возникла декартова теорія міра, которая, несмотря на отдѣльныя фантастическія подробности, болѣе всего поражаетъ необыкновенною близостью своихъ главныхъ положеній къ тѣмъ результатамъ, къ которымъ постепенно приходила новая наука въ теченіе своего болѣе чѣмъ двухсотлѣтняго развитія, и къ тѣмъ проблемамъ, разрѣшить которыя эта наука упорно стремится до нашихъ дней. Вспомнимъ только, что Декартъ учитъ о неизмѣнности общей суммы движенія въ мірѣ, что въ своей гипотезѣ вихрей онъ въ значительной степени предвосхищаетъ теорію Лапласа, что явленія свѣта онъ объясняетъ движеніемъ тонкой матеріальной среды, возбуждаемымъ отъ свѣтящихся тѣлъ, что явленія тяжести онъ выводитъ изъ давленія окружающей подвижной среды на находящіяся въ ней тѣла, что теплоту онъ разсматриваетъ какъ особый видъ движенія, что, наконецъ, несмотря на бѣдность тогдашнихъ физіологическихъ знаній, онъ дѣлаетъ отважную попытку объяснить и жизнь, и дѣятельность одушевленныхъ существъ, какъ чисто механическій процессъ, въ которомъ не замѣшаго никакое жизненное начало и который, по крайней мѣрѣ, у животныхъ, не направляется никакою душой, и тѣмъ предупреждаетъ столь распространенное потомъ автоматическое воззрѣніе на явленія жизни. Чѣмъ болѣе мы вчитываемся въ Декарта, тѣмъ болѣе убѣждаемся, что міръ его гипотезъ есть совсѣмъ нашъ міръ, камъ мы его понимаемъ и толкуемъ. Напротивъ, современники Декарта встрѣтили его взгляды съ недоумѣніемъ. Въ особенности его „Principia philosophiae“, сочиненіе, представляющее наиболѣе систематическое изложеніе его міросозерцанія, производило на читающую публику самое удручающее впечатлѣніе. Гассенди, казалось бы, какъ послѣдователь древнихъ атомистовъ, долженствовавшій сочувствовать взглядамъ Декарта на природу, говоритъ: „Не знаю никого, кто имѣлъ бы храбрость прочитать „Принципы“ до конца. Ничего не можетъ быть скучнѣе; авторъ убиваетъ читателя, и только дивишься, сколько этотъ вздоръ стоилъ тому, кто его выдумалъ“.

II.

Чему же былъ обязанъ Декартъ новизною своихъ идей? Справедливо въ этомъ отношеніи ссылаются на его методъ: въ немъ, самомъ

по себѣ, уже заключался цѣлый переворотъ. Декартъ говоритъ *): „мы приходимъ въ міръ дѣтьми и произносимъ разныя сужденія о чувственныхъ предметахъ прежде, чѣмъ получимъ полное употребленіе нашего разума; поэтому многіе предразсудки мѣшаютъ познанію истины. Противъ этого, повидимому, нѣтъ другого средства, какъ рѣшиться однажды въ жизни сомнѣваться во всемъ, достовѣрность чего вызываетъ хотя малѣйшее подозрѣніе. Полезно даже все сомнительное считать прямо за ложное, чтобы тѣмъ надежнѣе найти то, что совсѣмъ достовѣрно и познается всего легче".

Для Декарта только очевидное, само по себѣ ясное, съ отчетливою раздѣльностью предстоящее нашему уму и то, что изъ этого самоочевиднаго вытекаетъ съ безспорною необходимостью, можетъ быть допущено въ систему истиннаго знанія. Все сомнительное должно быть совсѣмъ отброшено, въ интересахъ достовѣрности нашихъ выводовъ его даже слѣдуетъ разсматривать какъ ложное. И Декартъ съ полной искренностью и серьезностью старался подвергуть всѣ свои понятія этой предварительной процедурѣ очищенія отъ всего предвзятаго, откуда бы оно ни исходило: только этимъ путемъ надѣялся онъ достигнуть новыхъ и плодотворныхъ истинъ. Въ этомъ случаѣ въ Декартѣ изумляетъ своеобразное сочетаніе искренней, задушевной скромности и суроваго, вызывающаго высокомѣрія. Онъ низко оцѣниваетъ свои способности **) — безъ всякаго ложнаго смиренія онъ вовсе не хочетъ приписывать себѣ геніальности—и онъ тѣмъ не менѣе мистически убѣжденъ въ своей верховной миссіи, какъ полнаго преобразователя знанія. Источникъ его вѣры въ себя—въ его глубокой вѣрѣ въ свой методъ. Странное впечатлѣніе производитъ этотъ человѣкъ, въ которомъ сила умственнаго творчества бьетъ черезъ край, и который все-таки думаетъ, что онъ самъ тутъ не при чемъ и что все дѣлаютъ нѣсколько методическихъ правилъ, которымъ онъ неуклонно слѣдуетъ въ своихъ разсужденіяхъ и изысканіяхъ. Онъ отъ души увѣренъ, что достаточно не злоупотреблять своимъ умомъ, не высказывать положительныхъ утвержденій тамъ, гдѣ нѣтъ прямой очевидности или несомнѣнныхъ доказательствъ, признавать за истину только то, что ясно и отчетливо нами понятно,—и самая заурядная голова превзойдетъ любого генія, если тотъ не въ такой же степени осмотрителенъ. Оттого Декартъ въ своихъ философскихъ выводахъ прежде всего ищетъ простоты и общедоступности. Съ мнительностью

*) Principia philosophiae, p. I, 1, 2.
**) Discours de la méthode, I.

истинно-оригинальнаго таланта онъ старается понизить ходъ своихъ разсужденій до уровня самыхъ среднихъ умовъ, и не только не думаетъ блистать своимъ глубокомысліемъ, но скорѣе заботится о томъ, чтобы по возможности скрыть его за обыкновенными соображеніями здраваго смысла. Подобно Сократу, онъ не боится быть банальнымъ, если это помогаетъ быть убѣдительнымъ и наглядмымъ. При первомъ знакомствѣ съ его произведеніями испытываешь нѣкоторое разочарованіе: его изложеніе кажется наивнымъ,—онъ посвящаетъ слишкомъ много мѣста размышленіямъ, имѣвшимъ цѣну только для его времени; можетъ быть, нерѣдкіе слѣды схоластики въ его аргументаціи въ значительной мѣрѣ объясняются желаніемъ Декарта облекать свою мысль въ привычныя для всѣхъ формы, если это не вредитъ ясности заключеній. Декартъ менѣе всего заботился о созданіи системы, отпечатлѣвающей всѣ особенности его индивидуальнаго генія, — онъ думалъ лишь о внѣдреніи въ умы современниковъ идей, которыя могли бы быть пригодны для всѣхъ одинаково. Отсюда вытекаютъ нѣкоторыя особенности въ стилѣ Декарта: онъ высказываетъ свои взгляды снисходительнымъ тономъ учителя, который обращается къ незрѣлымъ подросткамъ, впервые начинающимъ учиться.

Въ чемъ же состояла система Декарта и какъ онъ развивалъ ее? Время не позволяетъ мнѣ изложить всѣ подробности ея содержанія и всѣ изгибы его аргументаціи, иногда затрудняющей пониманіе современнаго читателя архаичностью своихъ формъ. Однако воззрѣнія Декарта имѣютъ то неоцѣненное преимущество, что ихъ можно передать самымъ простымъ языкомъ, и это нисколько не исказитъ ихъ смысла. Остовъ системы Декарта отличается необыкновенною опредѣленностью; въ понятіяхъ, съ которыми онъ имѣетъ дѣло, не заключено никакихъ условныхъ тонкостей; онъ чувствуетъ инстинктивное отвращеніе ко всему, что не допускаетъ математически отчетливой формулировки. Поэтому общую основу міросозерцанія Декарта можно выразить въ рядѣ весьма несложныхъ размышленій. Вотъ они.

Чтобы достигнуть истины, нужно отвергнуть все, что можетъ вызывать хотя малѣйшее сомнѣніе, даже слѣдуетъ признать все это за ложь, и тогда посмотрѣть, что у насъ останется, какъ вполнѣ несомнѣнное. Но что же тогда считать достовѣрнымъ? Мы вѣримъ нашимъ чувствамъ и полагаемъ, что съ ихъ помощью мы воспринимаемъ существованіе дѣйствительныхъ вещей внѣ насъ. Однако чувства насъ нерѣдко обманываютъ, а простое благоразуміе не позволяетъ очень довѣрять тому, кто насъ обманулъ хотя однажды; далѣе во снѣ мы постоянно видимъ предметы и событія, которыхъ нигдѣ

нѣтъ и не было, а по какому очевидному признаку можно отличить сонъ отъ бдѣнія? Кто намъ поручится, что мы не грезимъ всегда? Итакъ, показанія нашихъ внѣшнихъ чувствъ мы должны отвергнуть *).

Мы вѣримъ логической очевидности отдѣльныхъ положеній и выводовъ изъ нихъ, наприм., въ математикѣ. Но, во-первыхъ, мы въ жизни нерѣдко наблюдаемъ, что люди ошибаются даже и въ такихъ вещахъ и принимаютъ за самоочевидную истину то, что намъ кажется ложнымъ; во-вторыхъ, намъ говорятъ о всемогущемъ Богѣ, который создалъ насъ,—развѣ не могъ Онъ сотворить насъ такъ, чтобы мы постоянно обманывались и принимали ложь за правду? Разъ для этого существуетъ хотя малѣйшая возможность, мы не должны довѣрять нашимъ познаніямъ **).

Идя этимъ путемъ, мы можемъ отринуть, какъ сомнительное, рѣшительно все, во что мы когда-нибудь вѣрили. Мы можемъ легко представить себѣ, что нѣтъ ни Бога, ни неба, ни какихъ-нибудь вещей вокругъ насъ; что у насъ нѣтъ ни рукъ, ни ногъ, ни тѣла. Что же намъ останется, какъ достовѣрное? Можно сомнѣваться и въ Богѣ, и въ мірѣ, и въ нашемъ собственномъ тѣлѣ; въ одномъ нельзя сомнѣваться,—нельзя даже этого и попробовать,—въ томъ, что мы *сомнѣваемся*; нельзя сомнѣваться въ томъ, что я, думающій, что ничего нѣтъ, это *думаю*. А если я думаю, то, стало быть, *существую*,—одно другое подразумѣваетъ съ неизбѣжностью. Итакъ, я мыслю, слѣдовательно существую, есмь,—cogito, ergo sum, вотъ единственная, совсѣмъ безспорная истина, которая намъ осталась. Мое собственное бытіе есть вещь абсолютно несомнѣнная,—отъ него и должна отправляться настоящая философія во всѣхъ своихъ выводахъ ***).

Но что же я такое? И въ отвѣтѣ на этотъ вопросъ сейчасъ пройденный путь сомнѣнія окажетъ очень важную помощь. Мы усумнились въ своемъ тѣлѣ и отвергли его, отвергли весь матеріальный міръ вообще, а въ себѣ усумниться не могли: это значитъ, что наше *я* не есть что-нибудь тѣлесное. Будь оно существомъ тѣлеснымъ, мы никакъ не могли бы съ несомнѣнностью признавать его бытіе, въ то же самое время отвергая всѣ тѣлесныя вещи и всѣ тѣлесныя свойства. А вѣдь мы сейчасъ сдѣлали именно это. Наше *я* есть нѣчто совсѣмъ несомнѣнное для насъ, слѣдовательно—мы что-то въ немъ

*) Princip. phil. p. I, 4. Ср. Discours de la méthode, IV.
**) Princ. phil. I, 8.
***) Ibid, 7.

непосредственно и прямо воспринимаемъ, безъ всякой возможности это отвергнуть; но, очевидно, это прямо въ немъ данное не есть ни протяженность, ни фигура, ни движеніе, потому что тогда эти тѣлесныя свойства обладали бы для насъ такою же несомнѣнностью, какъ и наше *я*, между тѣмъ мы въ нихъ могли усомниться. Для меня одно достовѣрно: я мыслю. Итакъ, мысль, сознаніе—вотъ единственно, что составляетъ для меня самого *).

Этимъ ясно опредѣляется, что такое наша душа. Какъ мы сейчасъ видѣли, въ состояніяхъ нашего сознанія мы не воспринимаемъ никакихъ матеріальныхъ признаковъ,—это означаетъ, что они не суть состоянія какого-нибудь тѣла: еслибы они были тѣлесными состояніями, они необходимо представляли бы изъ себя какое-нибудь движеніе, какую-нибудь протяженность, какую-нибудь фигуру. Но съ другой стороны, наше сознаніе, очевидно, не можетъ быть только чистымъ, абсолютнымъ свойствомъ, не принадлежащимъ ничему: вѣдь *ничто* не имѣетъ свойствъ и состояній. Гдѣ даны свойства и состоянія, тамъ есть и предметъ или *субстанція*, которой они принадлежатъ. *Субстанція* и *свойство* противоположны другъ другу только для нашей отвлеченной мысли, а не въ дѣйствительности и не въ конкретномъ воспріятіи: уничтожьте всѣ свойства—и не будетъ никакой вещи или субстанціи; уничтожьте субстанцію,—исчезнутъ всѣ свойства. Это значитъ, что въ состояніяхъ нашего сознанія намъ непосредственно раскрывается ихъ субстанція, т.-е. *душа* **). Душа есть *мыслящая субстанція*. И разъ наша мысль не имѣетъ въ себѣ никакихъ тѣлесныхъ свойствъ и опредѣленій, наша душа есть субстанція *нематеріальная*.

Чѣмъ болѣе извѣстны намъ состоянія субстанціи, тѣмъ яснѣе намъ сама субстанція. Но мы все познаемъ чрезъ наше сознаніе и въ немъ; итакъ, наша душа для насъ есть самая извѣстная, самая ясная вещь на свѣтѣ. Познавая какіе-нибудь предметы, внѣшніе для насъ, мы должны исходить изъ того, что содержится въ ней, въ душѣ. Что же? Даны ли въ нашемъ *я* какія-нибудь основанія утверждать, что, кромѣ насъ, существуетъ еще что-нибудь?

Для этого дана несомнѣнная необходимость во всемъ строѣ нашего существованія. Мы съ абсолютною достовѣрностью знаемъ, что мы не сами себя произвели на свѣтъ; еслибы было иначе, мы могли бы одарить себя всевозможными совершенствами, какія только мы

---

*) Ibid. 8.
**) Ibid. 11.

способны представить себѣ. Между тѣмъ наше существованіе длится во времени; поэтому, если бытіе наше отъ насъ не зависитъ, очевидно, должна существовать какая-то сила, которая удерживаетъ насъ въ жизни въ каждый новый наступающій моментъ,—эта сила даетъ и начало нашему бытію, и охраняетъ его продолженіе. Что же это за сила? Она неизбѣжно рисуется для насъ чертами совершенства и могущества, не допускающими никакого сравненія съ тѣмъ, что мы замѣчаемъ въ себѣ. Ея совершенство тѣмъ болѣе возрастаетъ въ нашихъ глазахъ, когда мы подумаемъ, что вѣдь и ее что-нибудь утверждаетъ и удерживаетъ въ бытіи, и что если это дѣлаетъ не она сама, то мы опять должны вообразить ея подобіе внѣ ея, которое охраняетъ и ее и насъ, и такъ повторять безъ конца. Другими словами, наша мысль можетъ успокоиться только на идеѣ такого существа, которое зависитъ лишь отъ себя, не нуждается ни въ чьей поддержкѣ и обладаетъ всѣми совершенствами. Такое существо мы называемъ Богомъ.

Въ самомъ дѣлѣ, мысль о Богѣ живетъ въ нашемъ сознаніи, а между тѣмъ самое ея присутствіе въ насъ не составляетъ ли величайшей загадки? Мы несовершенны и конечны,—какъ же можемъ мы создать идею о существѣ безконечномъ и объемлющемъ всѣ совершенства? Откуда беремъ мы для этого матеріалъ? Вѣдь изъ ничего ничего не бываетъ; совершенное не можетъ быть продуктомъ того, въ чемъ совершенства нѣтъ. Въ нашемъ умѣ не можетъ содержаться такого образа, которому нѣтъ никакого соотвѣтствія ни въ насъ, ни внѣ насъ; но въ насъ несомнѣнно отсутствуютъ тѣ высшія совершенства, которыя мы предполагаемъ въ Богѣ,—итакъ, мы съ полнымъ основаніемъ заключаемъ, что они даны въ нѣкоторомъ существѣ, отъ насъ отличномъ; это существо и есть Богъ.

Чтобы убѣдиться въ неизбѣжности признать существованіе Бога за непоколебимую истину философіи, достаточно разсмотрѣть простую идею о Немъ. Возьмемъ наше понятіе о всевѣдущемъ, всемогущемъ и всесовершенномъ существѣ: какое бытіе въ немъ подразумѣвается? Очевидно, для такого существа мыслимо бытіе не какъ случайное, или только возможное, а какъ необходимое и вѣчное. Если источникъ его бытія въ немъ самомъ, такое существо не должно быть только возможнымъ при нѣкоторыхъ особыхъ условіяхъ, — для него нѣтъ условій внѣ его самого, — и оно не можетъ возникнуть лишь по благопріятному случаю: оно мыслимо лишь даннымъ всегда и необходимо. Итакъ, подобно тому, какъ изъ представленія о треугольникѣ вытекаетъ равенство суммы его внутреннихъ угловъ двумъ

прямымъ, такъ въ простомъ представленіи о Богѣ заключается съ очевидностью его необходимое и вѣчное бытіе *).

Слѣдовательно, кромѣ насъ существуетъ Богъ. Должны ли мы этимъ ограничиться? Вѣдь каждый убѣжденъ въ существованіи безчисленныхъ тѣлесныхъ вещей, составляющихъ матеріальный міръ, который простирается вокругъ насъ въ длину, ширину и глубину, который дѣлится на части разнообразной формы, въ которомъ происходятъ движенія въ разныхъ направленіяхъ, который вызываетъ въ насъ ощущенія цвѣтовъ, запаховъ, боли и т. д. Можно ли думать, что этого міра совсѣмъ нѣтъ, и онъ только намъ представляется? Конечно, въ Богѣ достаточно могущества, чтобы вызвать въ насъ иллюзіи, какія угодно. Однако можно сильно сомнѣваться, чтобы вообще было сообразно съ природой Божества преднамѣренно создавать иллюзіи. Мы считаемъ Бога существомъ всесовершеннымъ; не слѣдуетъ ли намъ допустить въ немъ хотя настолько совершенства, что онъ не долженъ желать насъ обманывать? Вѣра въ реальность внѣшняго міра есть нравственное требованіе, вытекающее изъ нашего пониманія истинной сущности Божества. Но только въ силу этого требованія мы и можемъ смотрѣть на матеріальную дѣйствительность, какъ на что-то несомнѣнное **). На самомъ дѣлѣ, непосредственно и прямо мы знаемъ только свою душу и то, что въ ней дѣлается. О матеріальномъ мірѣ мы только умозаключаемъ и вѣримъ въ него, но никогда съ нимъ прямо не соприкасаемся, хотя весьма распространенный предразсудокъ и заставляетъ насъ думать, что именно реальность матеріальной природы есть самая достовѣрная истина въ свѣтѣ.

Итакъ, мы должны вѣрить во внѣшній міръ, потому что Богъ, въ своей вѣчной правдивости, не могъ допустить, чтобы наши ясныя и отчетливыя понятія о вещественной природѣ, внушаемыя намъ нашимъ естественнымъ разумомъ, были только самообманомъ съ нашей стороны. Но о какихъ же свойствахъ матеріальныхъ предметовъ имѣемъ мы ясное и отчетливое знаніе? Развѣ огромное большинство ходячихъ представленій о внѣшней дѣйствительности не страдаетъ темнотою, смутностью и противорѣчивостью? Въ этомъ нѣтъ никакого сомнѣнія, но это зависитъ исключительно отъ того, что мы

---

*) Ibid. 14, 17, 18, 20, 21. Ср. Meditationes III, V; Discours de la méth. IV. Въ интересахъ ясности и связности изложенія, доказательства бытія Божія представлены здѣсь въ нѣсколько иномъ порядкѣ, чѣмъ у самого Декарта.

**) Princ. phil. II, 1,

чувственныя качества вещей принимаемъ за ихъ настоящія, собственныя качества. Мы приписываемъ тѣламъ и цвѣта, и звуки, и запахи, и теплоту, и холодъ, и жесткость, и мягкость,—пожалуй, даже готовы приписать имъ ту боль, которую мы испытываемъ, неосторожно натыкаясь на нихъ. Въ этомъ лежитъ главный корень ложности нашихъ сужденій о вещественной природѣ. Всѣ эти качества суть только наши ощущенія, зависящія отъ связи нашей души съ организаціей нашего тѣла, — они показываютъ, полезны намъ или вредны предметы, но не выражаютъ никакой ясной идеи о самихъ предметахъ. Оттого они вполнѣ могутъ отсутствовать въ вещахъ, и вещи при этомъ нисколько не пострадаютъ. Но есть другія свойства матеріальныхъ предметовъ, которыя доставляютъ совершенно ясное и отчетливое содержаніе для нашихъ размышленій, и которыхъ даже мысленно нельзя отдѣлить отъ вещей, не уничтоживъ или не измѣнивъ этихъ послѣднихъ,—таковы: протяженность, величина, фигура, движеніе. Только эти свойства и только ихъ одни можно приписать матеріальной природѣ въ ней самой. Но фигура, величина, движеніе суть только различныя проявленія протяженности: итакъ, тѣло или матерія есть субстанція *протяженная*,—въ этомъ вся ея сущность *).

Какая же общая концепція существующаго получается у Декарта въ виду этихъ основныхъ понятій его философіи? По его ученію, причина всѣхъ вещей лежитъ въ безконечномъ Божествѣ: Ему одному принадлежитъ самобытная, полная, истинная дѣйствительность. Богъ вызываетъ къ бытію конечныя вещи актомъ чистой свободы. Онъ есть существо абсолютно свободное, и Его свобода не ограничена ничѣмъ. Для Божественной воли нѣтъ никакого заранѣе поставленнаго идеала, которому Богъ вынужденъ былъ бы слѣдовать,—напротивъ, Онъ самъ есть совершенно самобытный источникъ всякихъ нормъ добраго и злого. Воззрѣніе Декарта на Божество является ясно выраженнымъ *волюнтаризмомъ*, т.-е. признаніемъ самоопредѣляющейся воли за основную стихію Божественной сущности.

Созданный Богомъ міръ, по Декарту, состоитъ изъ сотворенныхъ субстанцій двухъ видовъ: однѣ изъ нихъ души, другія — тѣла. Сущность души заключается въ мышленіи. Душа есть сила мыслящая, или сознающая, и только это,—никакихъ другихъ опредѣленій и признаковъ ей приписать нельзя. Все, что въ ней происходитъ, суть лишь различныя состоянія мыслящей дѣятельности; познаніе, воля, чувство—все это не болѣе, какъ внутреннія измѣненія мыслящаго

*) Ibid.

начала, которыя предполагаютъ сознаніе, какъ условіе своего бытія; внѣ сознанія имъ нигдѣ нѣтъ мѣста. Міру душъ противостоитъ міръ тѣлъ. Душа и тѣло, сами по себѣ, не имѣютъ ничего общаго между собою,—только въ человѣкѣ они какъ бы слиты божественнымъ творческимъ актомъ въ одно существо и находятся въ тѣсной связи и гармоніи. Сущность тѣла въ его протяженности: каждое тѣло имѣетъ длину, ширину и глубину, каждое тѣло обладаетъ какою-нибудь геометрическою формою, каждое тѣло можетъ двигаться въ различныхъ направленіяхъ. Этимъ природа тѣла вполнѣ исчерпывается,—никакихъ иныхъ признаковъ ясная мысль тѣламъ приписать не можетъ.

Отсюда вытекаетъ цѣлый рядъ необходимыхъ послѣдствій для матеріальной природы. Если вѣрно, что все тѣлесное протяжено и не имѣетъ никакихъ другихъ качествъ, то должно быть справедливымъ и обратное положеніе: все протяженное тѣлесно, такъ какъ протяженность и тѣлесность тогда совершенно совпадаютъ между собою. Поэтому, во-первыхъ, въ природѣ нигдѣ нѣтъ пустоты: пустоту считаютъ протяженной: но если она протяжена, то она уже есть тѣло, а не пустота,—не можетъ же ничто обладать протяженностью; это значитъ, что всякая протяженность непремѣнно принадлежитъ субстанціи, т.-е. тѣлу, и сталобыть все пространство міра сплошь наполнено тѣлами *). Во-вторыхъ, изъ этого слѣдуетъ *единство* вещества во вселенной: части міра различаются между собою только величиною, положеніемъ, формою, но внутренняя сущность ихъ всегда одна,—она состоитъ исключительно въ протяженности; при этомъ во вселенной нигдѣ нѣтъ дѣйствительно пустыхъ пространствъ,—она представляетъ непрерывное цѣлое въ самомъ строгомъ смыслѣ этого слова; итакъ, матерія есть сущность абсолютно-единая: вещество неба не отличается отъ вещества земли, и всѣ безчисленные міры образованы изъ одной и той же матеріи **). Въ третьихъ, мы должны признать, что вещественная вселенная безгранична въ пространствѣ: нельзя представить границы протяженности, не допустивъ пространства, т.-е. чего-нибудь протяженнаго за этою границей; между тѣмъ все протяженіе тѣлесно,—слѣдовательно, за предѣлами каждаго тѣла должны лежать другія тѣла. Міръ, какъ ограниченный, прямо немыслимъ ***).

---

*) Ibid. I, 16.
**) Ibid. 22.
***) Ibid. 21.

Далѣе, изъ природы тѣла, какъ протяженной субстанціи. съ очевидностью слѣдуетъ, что всякое тѣло дѣлимо до безконечности: все, что состоитъ изъ частей, сложно и можетъ быть раздѣлено; но всякая часть какой-нибудь протяженной вещи сама непремѣнно состоитъ изъ частей и, слѣдовательно, сама можетъ быть раздѣлена; итакъ, ни при какомъ дѣленіи нельзя получить части настолько малой, чтобы она не могла подлежать дальнѣйшему дѣленію *).

Наконецъ, изъ понятія о тѣлѣ получается чрезвычайно важный результатъ для пониманія физическихъ процессовъ: ничто тѣлесное не можетъ имѣть самопроизвольнаго движенія, а только движеніе, вызванное извнѣ. Въ самомъ дѣлѣ, каждое тѣло, обладаетъ протяженностью, величиною, фигурою, но въ немъ не живетъ никакого внутренняго двигателя, который отъ себя и по своему желанію выводилъ бы его изъ состоянія покоя и сообщалъ бы ему склонность къ движенію; въ тѣлахъ нѣтъ никакой души или самодѣятельной силы, которая проявлялась бы въ нихъ по собственной иниціативѣ. Поэтому источникъ всякаго движенія тѣлъ во внѣшнемъ толчкѣ; въ природѣ нѣтъ никакихъ другихъ силъ, кромѣ механическаго движенія въ его различныхъ формахъ **). Въ связи съ этимъ Декартъ рѣшительно устраняетъ телеологическое разсмотрѣніе явленій дѣйствительности: въ самой природѣ все совершается механически и она не преслѣдуетъ никакихъ цѣлей; что же касается до намѣреній Творца при созданіи міра, то было бы смѣшною самонадѣянностью желать въ нихъ проникнуть. Поэтому изысканіе конечныхъ причинъ должно быть совершенно устранено изъ философіи ***).

III.

Таково міросозерцаніе, которое около половины XVII столѣтія начинаетъ распространяться вездѣ, проникаетъ во всѣ образованныя страны Европы, привлекаетъ всеобщее вниманіе, прокрадывается въ университеты и вступаетъ въ горячую борьбу съ традиціонными воззрѣніями старой философіи и науки. Въ чемъ заключалась тайна его успѣха? Бремя не позволяетъ мнѣ долго останавливаться на этомъ вопросѣ,—я укажу только на два особо важныя условія быстро выросшей популярности картезіанскаго воззрѣнія: она коренится, во-первыхъ, въ простотѣ картезіанскихъ идей, во-вторыхъ, въ методѣ Декарта, лучше

*) Ibid. 20.
**) Ibid. 25.
***) Ibid. I, 28.

сказать—въ той непоколебимой вѣрѣ, которую Декартъ питалъ къ нему. Декартъ не только считалъ его за наилучшій способъ изслѣдованія научныхъ вопросовъ, но онъ былъ совершенно серьезно убѣжденъ, что и въ самой природѣ нѣтъ ничего такого, что могло бы укрыться отъ ясной, методически работающей мысли. Въ природѣ дано только то, что облекается въ ясныя понятія и математически точныя формулы, все остальное на нее выдумано,—вотъ лозунгъ Декарта, съ которымъ онъ выступилъ навстрѣчу отважнымъ стремленіямъ эпохи научнымъ путемъ проникнуть во всѣ секреты мірозданія. Его ясное, чисто-геометрическое воззрѣніе на вещи, отмѣнявшее прежній динамическій и качественный взглядъ на существующее во всемъ его составѣ, было тѣмъ, чего желали лучшіе умы его времени, но еще не умѣли отыскать. Декартъ далъ удовлетвореніе самымъ смѣлымъ чаяніямъ; оттого, послѣ кратковременнаго смущенія, ему такъ охотно повѣрили. До какой степени картезіанскія воззрѣнія пріобрѣли права гражданства, видно, наприм., изъ того факта, что одинъ изъ сильнѣйшихъ ударовъ общераспространенной въ XVII вѣкѣ вѣрѣ въ діавола и магію и преслѣдованіямъ вѣдьмъ и колдуновъ, позорно пятнавшимъ жизнь европейскаго человѣчества въ теченіе многихъ столѣтій, былъ нанесенъ картезіанцемъ Бальтазаромъ Беккеромъ, исходившимъ въ своей проповѣди изъ совершенно метафизическихъ соображеній: ни духъ не можетъ дѣйствовать на тѣло, ни тѣло на духъ; поэтому, дьяволъ не можетъ вредить чувственной природѣ человѣка, точно такъ же, какъ человѣкъ не можетъ пользоваться помощью демоническихъ силъ. По этому поводу вообще можно замѣтить, что наши понятія о *естественномъ* и *сверхъестественномъ*, до такой степени слившіяся съ нашимъ сознаніемъ, что они представляютъ какъ бы неизбѣжныя категоріи, съ точки зрѣнія которыхъ мы все обсуждаемъ, являются въ значительной мѣрѣ наслѣдіемъ Декарта; въ основѣ ихъ лежитъ картезіанскій принципъ: физическія дѣйствія могутъ вызываться лишь физическими причинами.

Послѣ Декарта философія стала картезіанскою. Это не значитъ, конечно, что всѣ послѣдующіе за нимъ философы во всемъ раздѣляли его ученіе: напротивъ, картезіанская школа, въ ея чистомъ видѣ, скоро пріобрѣла очень сильныхъ противниковъ. Но картезіанство создало чрезвычайно плодотворную почву для развитія самыхъ противоположныхъ направленій; оно очертило кругъ понятій и проблемъ, которыя допускали всевозможныя преобразованія и дополненія, при которыхъ открывался путь для самыхъ разнообразныхъ рѣшеній и которыя разъ навсегда отвлекли европейскую мысль отъ вѣками уко-

ренившихся идей старой философіи. Вліяніемъ Декарта были вызваны два господствующія теченія, которыя проходятъ черезъ всю послѣдующую исторію философіи: *раціоналистическій идеализмъ* и *механическій реализмъ*. Сѣмена обоихъ этихъ направленій лежали въ собственной системѣ Декарта. Въ идеѣ о самосознаніи, какъ исходной точкѣ философіи, въ признаніи непосредственной достовѣрности нашего духовнаго существа, въ воззрѣніи на человѣческій умъ, какъ на самобытный источникъ достовѣрнаго знанія и какъ на хранилище прирожденныхъ ему высшихъ истинъ, въ методѣ, опиравшемся на убѣжденіе, что въ ясныхъ и отчетливыхъ понятіяхъ разсудка намъ открывается самая суть вещей, въ строго дедуктивныхъ пріемахъ разсужденія, наконецъ, въ признаніи производнаго характера всѣхъ нашихъ выводовъ о матеріальномъ мірѣ—Декартъ былъ настоящимъ идеалистомъ, притомъ однимъ изъ самыхъ смѣлыхъ въ исторіи. Въ своемъ воззрѣніи на вещество, въ своей вѣрѣ въ безусловное господство механическихъ отношеній надъ мертвой и живой природой —Декартъ строгій реалистъ. Мыслители, шедшіе по пути, проложенному Декартомъ, обыкновенно примыкали къ какой-нибудь одной изъ этихъ двухъ тенденцій его міросозерцанія и развивали ихъ дальше. Послѣдовательное проведеніе реалистическаго взгляда на природу влекло къ важнымъ перемѣнамъ въ пониманіи процессовъ человѣческаго разума: неизбѣжно выступала на первый планъ мысль о зависимости явленій сознанія отъ физической организаціи и отъ переживаемыхъ ею впечатлѣній,—съ реалистическимъ воззрѣніемъ на міръ поэтому тѣсно связывалось *эмпирическое* и *сенсуалистическое* воззрѣніе на познавательные процессы. Съ другой стороны, строгое развитіе началъ идеализма въ послѣдующіе вѣка нерѣдко приводило къ превращенію познающаго разума не только въ носителя абсолютной истины, но и въ начало всякой дѣйствительности.

Тѣмъ не менѣе идеалистическая и реалистическая точки зрѣнія въ системѣ Декарта связаны между собою самымъ тѣснымъ образомъ, —онѣ остаются связанными и въ огромномъ большинствѣ послѣдующихъ системъ. Отсюда проистекаютъ многія весьма интересныя особенности въ философскихъ теоріяхъ новаго времени. Рѣзко выраженная двойственность воззрѣній Декарта перешла въ дальнѣйшія стадіи философскаго развитія и облеклась въ самыя разнообразныя формы. Въ новой философіи мы постоянно наблюдаемъ тотъ фактъ, что самые рѣшительные идеалисты всецѣло проникаются чисто-механическими воззрѣніями, какъ скоро вопросъ ставится не только о физической природѣ, но о реальной причинности вообще. Чрезвычайно

типичнымъ мыслителемъ въ этомъ отношеніи является Лейбницъ; никто смѣлѣе его не провозглашалъ духовности всего реальнаго: въ его глазахъ, жизнь и одушевленіе разлиты вездѣ—до мельчайшихъ элементовъ мертвой матеріи,—и, тѣмъ не менѣе, для этой всеобщей одушевленности онъ не допускалъ никакихъ реальныхъ проявленій; по его ученію, міръ со всѣми существами, его наполняющими,—только огромная автоматическая машина, все устройство которой направлено исключительно на то, чтобы сдѣлать излишними какія бы то ни было идеальныя воздѣйствія на ходъ ея движеній. И подражая Лейбницу, позднѣйшіе спиритуалисты тоже какъ будто прежде всего озабочены тѣмъ, чтобы ихъ взгляды не нанесли ущерба механическому пониманію міра.

Съ другой стороны, механическій реализмъ въ новой философіи замѣтно обнаруживаетъ субъективно-идеалистическую окраску. Въ этомъ случаѣ мы встрѣчаемся съ принципомъ, странность котораго равняется только его распространенности. Его можно формулировать такъ: всякая причинная связь во всѣхъ вещахъ и явленіяхъ сводится къ механизму матеріальныхъ отношеній, но сама матерія есть только наше представленіе. Мы не знаемъ, что такое матерія сама въ себѣ,—не знаемъ, какія ея настоящія свойства и законы,—все, что мы о ней утверждаемъ, есть субъективный продуктъ нашихъ познавательныхъ операцій. Эта мысль возвращается у цѣлаго ряда мыслителей реалистическаго направленія,—начиная еще отъ Гоббса и Локка и кончая позитивистами и неокантіанцами текущаго столѣтія. У нѣкоторыхъ изъ современныхъ неокантіанцевъ это воззрѣніе получаетъ особенно парадоксальный видъ: они проповѣдуютъ, что наше сознаніе съ своеобразнымъ строемъ своихъ законовъ есть продуктъ эволюціи матеріальной природы; но въ то же время они настойчиво утверждаютъ, что матеріальная природа со всѣми ея законами и свойствами есть продуктъ внутренней эволюціи нашего сознанія съ его необходимыми и все же только субъективными формами. Казалось бы, если вѣрно одно, никакъ не можетъ быть вѣрнымъ другое; тѣмъ не менѣе оба тезиса ставятся рядомъ, какъ равноправныя истины.

Если сила картезіанскихъ традицій постоянно сказывается въ положительномъ содержаніи философскихъ теорій новаго времени, она не менѣе наглядно подтверждается на безуспѣшности попытокъ отъ нихъ совсѣмъ освободиться. Весьма поучительною въ этомъ случаѣ представляется неудача стараній нѣмецкихъ идеалистовъ конца прошлаго и начала нынѣшняго столѣтія—вернуть въ философію затерянную цѣльность античнаго міросозерцанія. Они стремятся къ полному

одухотворенію существующаго, въ природѣ и человѣческомъ разумѣ они видятъ лишь послѣдовательныя ступени саморазвитія единаго абсолютнаго духа. На дѣлѣ они съ первыхъ шаговъ оказались вынужденными признать совершенную безсознательность духа въ природѣ: абсолютный разумъ окаменѣлъ въ природѣ со своими формами и законами, потухъ въ ней, отпалъ отъ самого себя; оттого въ самой природѣ ничего нѣтъ, кромѣ физическихъ силъ и слѣпыхъ физическихъ законовъ. Нѣмецкіе идеалисты хотѣли одухотворить природу,— въ дѣйствительности они матеріализировали духъ, то превращая его въ темную стихійную основу природной жизни, какъ Шеллингъ, то, какъ Гегель, усматривая въ немъ гипостазированную схему законовъ физики.

Итакъ, въ области отвлеченной философіи мы до сихъ поръ принуждены очень считаться съ картезіанскими идеями. Въ естествовѣдѣніи непрерывность картезіанской традиціи, быть можетъ, выражается еще рѣшительнѣе, хотя замѣчалась она и рѣже. Не говоря уже о частныхъ предвосхищеніяхъ Декартомъ великихъ открытій послѣдующей науки, основныя стремленія новѣйшаго естествознанія имѣли въ немъ своего перваго представителя: я разумѣю, во-первыхъ, стремленіе удалить изъ природы качественно обособленныя силы и понять ихъ какъ видоизмѣненія единой міровой энергіи, которая есть *движеніе*; во-вторыхъ, стремленіе изгнать изъ міра всякія силы, дѣйствующія по цѣлямъ (жизненная сила, психическая сила, поскольку она есть источникъ физическихъ процессовъ въ нашемъ организмѣ и т. д.) и замѣнить ихъ механическими двигателями. Едва ли можно спорить, что обѣ эти тенденціи весьма характерны для новой науки. И онѣ не только не падаютъ,—онѣ, напротивъ, постоянно усиливаются. Новѣйшее естествознаніе не удаляется отъ Декарта,—оно все болѣе приближается къ нему.

Такимъ образомъ Декартъ до нашихъ дней еще одерживаетъ умственныя побѣды. Однако приходится повторить то, что я уже сказалъ въ началѣ моей рѣчи: недостатки системы Декарта все-таки несомнѣнны, и ихъ легко укажетъ всякій внимательный критикъ; мало того, они неисправимы, потому что они заключаются въ самой постановкѣ основныхъ понятій, съ которыми эта система обращается. Уже современники Декарта ясно видѣли, что духъ и матерія, какъ ихъ понималъ Декартъ, не могутъ составить одного міра, что они тѣмъ менѣе могутъ соединиться въ одно существо въ человѣкѣ. Душа имѣетъ бытіе только внутреннее и у нея нѣтъ никакой внѣшней реальности,—тѣло, наоборотъ, имѣетъ бытіе только

внѣшнее и въ немъ совершенно отсутствуетъ какая-либо внутренняя жизнь,—чѣмъ же и какъ они дѣйствуютъ другъ на друга? Они представляютъ полное взаимное отрицаніе—почему же тѣло своими измѣненіями порождаетъ въ насъ новыя душевныя состоянія, и почему, съ другой стороны, нашъ духъ воплощаетъ свои стремленія въ движеніяхъ тѣла? Не менѣе важное противорѣчіе коренилось въ картезіанской теоріи вещества. По Декарту, матерія ничѣмъ не отличается отъ пространства, которое она занимаетъ. Но тогда какъ же возможно движеніе? Когда тѣло движется изъ одного мѣста въ другое,—что удаляется изъ перваго мѣста и что появляется вновь во второмъ, если тѣло и занимаемое имъ мѣсто составляютъ совсѣмъ одно и то же? Одинаково немыслимымъ оказывается и разнообразіе тѣлъ: въ геометрическомъ пространствѣ мы можемъ мысленно провести безчисленныя идеальныя линіи и границы, но что же можетъ обратить ихъ въ реальныя границы тѣлъ, если тѣла и занятое ими пространство не различаются между собою?

Какъ же отнеслись философы послѣ Декарта къ этимъ противорѣчіямъ? Они стараются разрѣшить ихъ и исправить идеи Декарта, но нерѣдко, въ виду неисполнимости задачи, только скрываютъ эти противорѣчія за новой терминологіей. Мѣняются философскія формулы, но суть проблемъ остается прежняя. Это въ особенности нужно сказать о проблемѣ взаимодѣйствія между духомъ и тѣломъ. Если протяженная матерія не можетъ дѣйствовать на непротяженный духъ, то одинаково невозможно, чтобы они были аттрибутами единой субстанціи, какъ училъ Спиноза, потому что тогда эта субстанція оказалась бы и протяженной, и непротяженной въ одно и то же время; невозможно и то, чтобы внутренній міръ духа и матеріальная вселенная, будучи совсѣмъ другъ отъ друга независимы, совпадали въ своихъ состояніяхъ, однако развиваясь по разнымъ законамъ, какъ думалъ Лейбницъ; невозможно, наконецъ, чтобы наше сознаніе одновременно было и продуктомъ, и творцомъ матеріальной природы, какъ разрѣшаютъ всѣ трудности вопроса нѣкоторые современные мыслители. Философская мысль все еще стоитъ предъ противорѣчіями картезіанства, хотя они и охвачены совсѣмъ другими словами.

Недостаточность взглядовъ Декарта давно была сознана и въ естественныхъ наукахъ. Картезіанское понятіе о веществѣ претерпѣло радикальное измѣненіе чрезъ признаніе *непроницаемости*, рядомъ съ протяженностью, за существенное свойство всего тѣлеснаго. Еще болѣе важная перемѣна въ идеѣ о субстратѣ вещественныхъ явленій произошла тогда, когда Ньютонъ внесъ въ науку понятіе о

силахъ, дѣйствующихъ между матеріальными частицами на разстояніи. Наконецъ водвореніе въ наукѣ атомистической теоріи совсѣмъ оттѣснило старое картезіанское представленіе о матеріи, сплошь наполняющей все пространство и до безконечности дѣлимой въ каждой своей части, и возвратило гипотезу пустоты, съ которою такъ горячо боролся Декартъ. Механическое міросозерцаніе въ наше время является тѣсно связаннымъ съ атомистическими предположеніями.

Что сказать объ этихъ поправкахъ къ первоначальному картезіанскому взгляду? Онѣ были продиктованы необходимостью, и все же нельзя не видѣть, что онѣ значительно нарушали простоту и внутреннюю цѣлостность того чисто-количественнаго, геометрическаго міропониманія, съ котораго начала новая мысль. Вѣдь съ идеями непроницаемости, притяженія и отталкиванія, абсолютной недѣлимости атомовъ и ихъ отъ вѣка опредѣленныхъ формъ опять вернулись качества и силы, въ освобожденіи отъ которыхъ Декартъ полагалъ главную заслугу своихъ теорій. Отожествленіе силы съ движеніемъ, при этихъ нововведеніяхъ, получило условный и ограниченный смыслъ: непроницаемость, наприм., конечно, нельзя признать за особую форму движенія, когда отъ нея зависитъ возможность всякихъ движеній вообще. Точно также и многія другія утвержденія, въ которыхъ міросозерцаніе новой Европы противополагаетъ себя античному, у Декарта носившія характеръ самоочевидныхъ аксіомъ, при сейчасъ указанныхъ измѣненіяхъ въ пониманіи вещества, получили гадательный видъ. Такъ, абсолютное единство вещества въ природѣ является совершенно необходимымъ, если признаемъ протяженность за единственное свойство тѣлъ: пространство вездѣ одно. Но если бытіе матеріи устанавливается взаимодѣйствіемъ разнообразныхъ силъ, или если она составлена изъ атомовъ, то не будетъ никакого противорѣчія въ предположеніи, что силы въ вещахъ распредѣлены не одинаково, или что атомы изначала имѣютъ разнообразную форму и величину. Подобнымъ образомъ и безконечность міра представляетъ аналитически неизбѣжное слѣдствіе изъ матеріальности всего протяженнаго: по самой идеѣ пространства нельзя вообразить его абсолютныхъ границъ. Но если матерія отличается отъ пустоты, тезисъ далеко не представляется такимъ очевиднымъ: если вездѣ въ окружающей насъ природѣ пустое пространство существуетъ рядомъ съ наполненнымъ, то отчего не допустить, хотя бы въ видѣ отвлеченной возможности только, что необозримо-огромное пространство, занятое веществомъ, окружено со всѣхъ сторонъ пустотой? Изъ этихъ

примѣровъ должно быть яснымъ, какъ много въ нашемъ міросозерцаніи положеній, которыя когда-то были логическими выводами, но которыя теперь уже не подлежатъ строгому доказательству. И если мы относимся къ нимъ съ прежнимъ уваженіемъ, то это въ значительной мѣрѣ должно объясняться силой картезіанскихъ традицій.

Декарта всего чаще упрекаютъ въ мертвенности его міровоззрѣнія. Въ этомъ обвиненіи несомнѣнно есть вѣрная сторона, особенно если имѣть въ виду его взглядъ на природу матеріи. Совершенная инертность вещества—вотъ тотъ принципъ, изъ котораго Декартъ объясняетъ всѣ физическіе процессы; ничего не движется само, всякое движеніе вызывается извнѣ. Этотъ недостатокъ картезіанскаго ученія остался въ современномъ міросозерцаніи, несмотря на всѣ происшедшія въ немъ перемѣны, и, повидимому, долженъ остаться въ немъ и впредь: онъ не отдѣлимъ отъ механическаго взгляда на вещи. А между тѣмъ онъ находится въ глубокомъ противорѣчіи съ основной тенденціей реалистической философіи видѣть въ природѣ самостоятельный источникъ ея собственной жизни. Отсюда возникаетъ внутреннее разногласіе, которое наблюдается въ наше время въ очень многихъ философскихъ разсужденіяхъ. Убѣжденные проповѣдники реализма горячо изобличаютъ картезіанскій взглядъ, какъ жалкій остатокъ схоластики, провозглашаютъ, что вещество полно жизни, что движеніе не навязано ему извнѣ, а неразрывно связано съ самой его сущностью, но едва дѣло доходитъ до опредѣленнаго отвѣта на вопросъ: что же такое вещество?—какъ начало инерціи опять выдвигается на первый планъ, и мы опять оказываемся передъ только-что высмѣянною картезіанскою пассивностью матеріальной субстанціи: движеніе никогда не порождается вновь, оно только получается.

Эти недостатки картезіанскаго воззрѣнія—и въ его чистомъ видѣ, и въ его позднѣйшихъ видоизмѣненіяхъ, — невольно заставляютъ думать, что не въ немъ послѣднее слово истины. И ясно, что по отношенію къ нему должна идти рѣчь не о частныхъ поправкахъ, но объ извѣстной перестановкѣ всей точки зрѣнія,—быть-можетъ, не менѣе рѣшительной, чѣмъ та, которая создала самое картезіанство. Повидимому, должно возникнуть новое міросозерцаніе, свободное отъ противорѣчивыхъ тенденцій, надъ которыми не можемъ возвыситься мы. И надо думать, что въ этомъ новомъ воззрѣніи на дѣйствительность многія изъ понятій и принциповъ, которые Декартъ такъ безпощадно изгналъ изъ философіи и которые болѣе самостоятельные изъ его позднѣйшихъ послѣдователей возвращали опять урывками и какъ бы поневолѣ, открыто получатъ подобающее имъ

мѣсто, потому что будетъ ясно сознано, что безъ нихъ нельзя обойтись: вѣроятно, это міровоззрѣніе будущаго явится въ большей степени качественнымъ и динамическимъ, нежели современное, и дастъ большее значеніе индивидуальному разнообразію существующаго и его внутренней, идеальной связи, чѣмъ это допускаютъ нынѣ господствующіе взгляды. Быть-можетъ, наконецъ, это новое міросозерцаніе примирительно займетъ средину между картезіанствомъ и міропониманіемъ древности, которое въ то же время въ своей основѣ есть первоначальный общечеловѣческій взглядъ на вещи, и признаетъ истину и въ этомъ послѣднемъ, хотя и представитъ ее въ совершенно преображенномъ видѣ. У Декарта есть одинъ важный пунктъ, котораго не оцѣнили достаточно до сихъ поръ: онъ учитъ, что субстанція духа сполна открыта нашему сознанію въ ея настоящей сути, что относительно ея невозможны никакія иллюзіи и что въ ней точка отправленія для познанія всякой другой дѣйствительности. Когда это положеніе будетъ оцѣнено по достоинству, то станетъ болѣе понятнымъ, какую огромную ошибку дѣлаетъ Декартъ и повторяемъ за нимъ мы, когда онъ начинаетъ изображать матеріальную природу во всѣхъ ея свойствахъ совершеннымъ отрицаніемъ духа. Мы живемъ въ мірѣ, составляемъ одно съ нимъ,—возможно ли, чтобы между тѣмъ, что мы непосредственно знаемъ о себѣ, и остальною реальностью не было никакой аналогіи во внутреннихъ двигателяхъ и основныхъ законахъ дѣйствія и развитія? А понять невозможность этого значитъ признать внутреннюю духовность, жизненность, разумность всего существующаго за неизбѣжный постулатъ философіи. Отдѣльные умы уже вступали на этотъ новый путь,—достаточно назвать Лейбница,—но никто еще не рѣшался пройти его до конца. Когда этотъ путь станетъ для всѣхъ яснымъ, дѣло Декарта дѣйствительно обратится въ достояніе исторіи. Но за то тогда только окончательно оцѣнятъ несравненную мощь этого умственнаго чародѣя, на долгія столѣтія покорившаго всѣ умы и вдохновлявшаго философское и научное творчество въ эпоху его никогда небывалаго разцвѣта.

Лейбницъ *).

Лейбницъ (Готфридъ-Вильгельмъ Leibniz) — род. въ Лейпцигѣ, 1 іюля 1646 г. Его отецъ, Фридрихъ Лейбницъ, профессоръ нравственной философіи въ Лейпцигѣ, умеръ, когда сыну его было всего шесть лѣтъ. По словамъ самого Лейбница, онъ началъ размышлять еще въ очень ранней юности; ему не было еще 15 лѣтъ, когда онъ по цѣлымъ днямъ думалъ о „выборѣ между Аристотелемъ и Демокритомъ". 15 лѣтъ Лейбницъ поступилъ въ университетъ своего родного города и здѣсь усердно изучалъ право, философію (у Якова Томазіуса) и математику. Въ 1663 г. онъ получилъ степень баккалавра за диссертацію „De principio individui", въ 1666 г.—степень доктора правъ, за сочиненіе: „De casibus perplexis in jure". Отказавшись отъ предложенной ему профессуры въ альтдорфскомъ университетѣ, Лейбницъ поселился въ Нюрнбергѣ, гдѣ вошелъ между прочимъ, въ сношенія съ алхимиками и сблизился съ барономъ Бойнебургомъ, бывшимъ министромъ курфюрста майнцкаго Іосифа-Филиппа. По совѣту Бойнебурга, Лейбницъ отправился въ Майнцъ ко двору курфюрста и принималъ участіе въ исправленіи мѣстнаго свода законовъ. Въ 1672 г. онъ, въ качествѣ воспитателя сына Бойнебурга, поѣхалъ въ Парижъ и жилъ тамъ, за исключеніемъ кратковременной поѣздки въ Лондонъ, четыре года. Къ путешествію во Францію Лейбница побудила надежда склонить Людовика XIV къ завоеванію Египта, которое должно было отвлечь честолюбивые замыслы Франціи отъ нѣмецкихъ земель и въ то же время нанести ударъ турецкому могуществу. Въ 1676 г., по приглашенію герцога брауншвейгъ-люнебургскаго и ганноверскаго Іоанна-Фридриха Лейбницъ переселился въ Ганноверъ, въ качествѣ придворнаго совѣтника и

*) Эта статья изъ Энц. Сл. Брокгауза представляетъ столь мастерское сжатое и ясное изложеніе всей философіи Лейбница, что издательство просило автора включить эту статью въ „Характеристики" несмотря на то, что по формѣ она отличается отъ другихъ статей сборника.

Прим. изд.

библіотекаря. Въ 1684 г. онъ обнародовалъ въ лейпцигскихъ „Acta eruditorum“ свою геніальную методу дифференціальнаго исчисленія. Прилагая ее къ механикѣ, онъ преобразовалъ принципы этой науки, выставленные Декартомъ. Рядомъ съ этимъ онъ увлекается химіей и изслѣдуетъ фосфоръ, вызываетъ въ Ганноверѣ многочисленныя геогностическія изысканія, заботится объ усовершенствованіи горнаго и монетнаго дѣла, работаетъ въ области права, приступаетъ, по желанію преемника Іоанна-Фридриха, Эрнста-Августа, къ составленію исторіи брауншвейгской династіи, принимаетъ участіе въ политическихъ и церковныхъ вопросахъ своего времени, содѣйствуетъ браку своей ученицы, принцессы Софіи-Шарлотты, дочери Эрнста-Августа, съ Фридрихомъ бранденбургскимъ, первымъ прусскимъ королемъ. Примыкая къ католическому богослову Спинолѣ, Лейбницъ составляетъ широкій планъ соединенія всѣхъ христіанскихъ исповѣданій, вступаетъ по этому дѣлу въ переписку съ гугенотомъ Пелиссономъ, обратившимся въ католичество, и съ Боссюэтомъ, и пишетъ изложеніе христіанскаго вѣроученія въ такомъ видѣ, который могли бы допустить и католики, и протестанты („Systema theologicum“). Когда этотъ планъ не удался, Лейбницъ увлекается другою идеею: устроить унію между церквами лютеранскою и реформатскою. Въ этихъ стремленіяхъ онъ встрѣчаетъ горячую поддержку со стороны Софіи-Шарлотты, но и они не привели къ успѣшнымъ результатамъ. Въ 1700 г., по почину Лейбница, основывается академія наукъ въ Берлинѣ, въ которой онъ былъ первымъ президентомъ. Онъ хлопочетъ объ основаніи подобныхъ академій въ Дрезденѣ и Вѣнѣ. Въ своихъ неоднократныхъ свиданіяхъ съ Петромъ Великимъ (1711, 1712, 1716) онъ бесѣдуетъ съ нимъ о распространеніи наукъ и просвѣщенія въ Россіи и даетъ первый толчекъ къ основанію петербургской академіи наукъ. Въ знакъ своего уваженія Петръ сдѣлалъ Лейбница тайнымъ совѣтникомъ. Послѣдніе годы жизни Лейбница прошли печально и безпокойно. Сынъ Эрнста-Августа, Георгъ-Людвигъ, наслѣдовавшій отцу въ 1698 г. не любилъ его Ихъ отношенія охладѣли еще болѣе, когда Георгъ-Людвигъ, подъ именемъ Георга I вступилъ на англійскій престолъ. Лейбницъ очень желалъ быть приглашеннымъ къ лондонскому двору, но встрѣтилъ упорное сопротивленіе англійскихъ ученыхъ. Несчастный споръ, который онъ велъ съ Ньютономъ о первенствѣ въ открытіи дифференціальнаго исчисленія и который былъ тѣмъ ожесточеннѣе, что въ немъ обѣ стороны, до извѣстной степени, были правы, очень повредилъ ему въ мнѣніи англичанъ. Лейбницъ тщетно пытался примириться съ королемъ и привлечь его на свою сторону. Окруженный интригами придворныхъ,

раздражаемый злобными нападками ганноверскаго духовенства, онъ умеръ въ Ганноверѣ 14 ноября 1716 г., оскорбленный и одинокій.

Лейбницъ—одинъ изъ самыхъ всеобъемлющихъ геніевъ за всю исторію человѣчества. Великій философъ, онъ въ то же время знаменитый математикъ, физикъ, историкъ, богословъ, юристъ и дипломатъ. Едва ли существовала при немъ хотя одна отрасль знанія, которой онъ не изучалъ бы и въ которую его мысль не внесла бы что-нибудь новое. Въ этой многосторонности, однако, заключался источникъ и недостатковъ его дѣятельности она была, до нѣкоторой степени, отрывочна; онъ гораздо чаще открывалъ новые пути, чѣмъ проходилъ ихъ до конца; смѣлости и богатству его плановъ далеко не всегда отвѣчало ихъ выполненіе въ подробностяхъ. Это можно сказать и о философскомъ творчествѣ Лейбница. Свои философскіе взгляды онъ чаще всего излагалъ въ формѣ писемъ, замѣтокъ, общихъ и краткихъ очерковъ. При жизни Лейбница въ печати появилось только одно его большое философское сочиненіе: „Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal“ (Амс. 1710). Другое большое сочиненіе Лейбница: „Nouveaux essais sur l'entendement humain“, написанное, въ формѣ разбора воззрѣній Локка, еще въ 1704 г., появилось впервые только въ 1765 г. Наиболѣе законченный краткій очеркъ системы Лейбница: „Монадологія“, написанный въ 1714 г., въ своемъ оригинальномъ видѣ былъ въ первый разъ опубликованъ Эрдманомъ въ 1840 г. Изъ другихъ небольшихъ статей его наиболѣе выдаются: „Discours de la métaphysique“ (1685), „Système nouveau de la nature et de la communication des substances (1695), „De ipsa natura“ (1698), „Principes de la nature et de la grâce fondés en raison“ 1698; прекрасный выборъ мелкихъ статей Лейбница сдѣланъ В. П. Преображенскимъ въ „Трудахъ Моск. Психол. Общества“, (вып. IV). Между многочисленными письмами Лейбница въ особенности интересна его переписка съ Арно, 1686—90 г.г. Лейбницъ постоянно стремится разрѣшить всѣ споры, какіе волновали его современниковъ—помирить вѣру и разумъ, откровеніе и философію, католичество и протестантство, возвысить науку надъ границами національныхъ особенностей и даже создать всемірный языкъ. Слѣдуя за Раймундомъ Лулліемъ, отчасти Гоббсомъ, Дальгарномъ и Вилькинсомъ, онъ думаетъ, что можно все мышленіе свести на счисленіе, правильность въ мысляхъ—къ правильности въ счетѣ, если только найти для простѣйшихъ понятій и способовъ ихъ соединеній такіе же удачные знаки, какими обладаетъ математика. Планъ такой *всеобщей характеристики* (characteristica

universalis) занимаетъ его всю жизнь, до самой старости. Примирительныя мечты Лейбница ведутъ его иногда къ преувеличеніямъ и непослѣдовательности, даже къ неискренности и умолчанію своихъ мнѣній—такъ велико было въ немъ желаніе открыть поле, на которомъ сошлись бы всѣ враждующія партіи. Оттого, быть можетъ, онъ всю жизнь уклонялся отъ подробнаго изложенія своей философской системы въ ея цѣломъ.

Исходная точка философіи Лейбница лежитъ въ попыткѣ устранить и помирить противорѣчія, заключающіяся въ картезіанскомъ пониманіи міра, которое въ эпоху Лейбница все болѣе покоряло себѣ умы. *Дуализмъ* въ воззрѣніи на основныя начала дѣйствительности приводилъ въ картезіанской системѣ къ цѣлому ряду неразрѣшимыхъ трудностей. Лейбница подвергнулъ рѣшительному сомнѣнію самый источникъ затрудненій. Если матерія, какъ училъ Декартъ—только протяженіе, то какъ возможно движеніе и разнообразіе тѣлъ, какъ возможна ихъ непроницаемость и сцѣпленіе ихъ частей, какъ возможна та природная инерція, въ силу которой матерія сопротивляется сообщаемому ей движенію, какъ возможна, вообще, жизнь въ матеріальномъ мірѣ? Если все пространство сплошь наполненно совершенно однороднымъ веществомъ, что новаго могутъ породить движенія такого вещества? Наконецъ, что такое протяженность и какъ мы ее воспринимамъ? Протяженно только то, что простирается, вытѣсняя все, врывающееся въ его границы; воспринимать протяженность предмета, значитъ воспринимать и его сопротивленіе всему, что его окружаетъ, въ тѣхъ предѣлахъ, которые имъ заняты. Не будь этого сопротивленія, мы не могли бы ни увидѣть, ни ощутить протяженности, не могли бы составить о ней никакого понятія. Но сопротивленіе необходимо предполагаетъ стремленіе, дѣятельность, силу. Итакъ, сущность матеріи вовсе не въ протяженіи: матерія прежде всего и внутри себя есть дѣятельная сила. А это значитъ, что протяженность не есть что-нибудь первоначальное и основное; она представляетъ производный результатъ тѣхъ внутреннихъ дѣятельностей, которыми установляется бытіе всего тѣлеснаго; стало быть, ей принадлежитъ бытіе только вторичное. Порождая протяженность, какъ свое явленіе, дѣятельныя силы матеріальной дѣйствительности сами въ себѣ, въ своей внутренней сущности, не могутъ быть протяженны. Между тѣмъ, имъ однимъ только можно приписать *субстанціальное*, основное существованіе. Для Лейбница *субстанціальность и активность*—нераздѣльныя понятія. „Субстанція вещей состоитъ въ силѣ дѣйствованія и страданія“; „что не дѣйствуетъ, то не

существуетъ". Итакъ, первоначальная реальность въ мірѣ принадлежитъ живымъ дѣятельнымъ силамъ или центрамъ силъ. Эти центры непротяженны—слѣдовательно, они просты по своей природѣ; они не могутъ имѣть частей, потому что существованіе частей предполагаетъ пространство уже даннымъ—между тѣмъ все пространственное представляетъ результатъ взаимодѣйствія центровъ силъ между собою. А если такъ, то они абсолютно недѣлимы и, слѣдовательно, не могутъ ни разрушаться, ни образовываться естественнымъ путемъ: разрушенію подлежитъ только то, что сложно по своей сущности и можетъ распадаться на части; точно также и возникаетъ вновь лишь то, что слагается изъ какихъ-нибудь частей. Эти центры живой силы обладаютъ первичною дѣйствительностью; они — единственныя истинныя субстанціи; все должно состоять и слагаться изъ нихъ, они суть истинные атомы природы или послѣдніе элементы вещей. Міръ состоитъ изъ простыхъ существъ, жизнь которыхъ заключается въ ихъ дѣятельности. Въ своемъ внѣшнемъ проявленіи эти существа представляютъ источникъ движенія и сопротивленія и воздѣйствуютъ на существа, отъ нихъ отличныя. Но это воздѣйствіе необходимо обусловлено внутренними актами, которые предшествуютъ всякимъ формамъ внѣшнихъ проявленій. Дѣятельная сила, въ своемъ чисто внутреннемъ чистомъ состояніи, есть усиліе, самоопредѣленіе къ дѣйствію, иначе — *стремленіе* (appétition). Чтобы явиться опредѣленнымъ, стремленіе должно быть на что нибудь направлено по самому своему понятію, оно немыслимо безъ цѣли. Другими словами, стремленіе предполагаетъ *представленіе* (perception). Итакъ, первоначальныя существа, которыя во внѣ воплощаются въ матеріальныхъ качествахъ, внутри себя одарены способностью стремленія и представленія. Ихъ внутреннее бытіе выражается въ непрерывномъ развитіи представленій и стремленій; оно являетъ собою многоразличіе состояній въ единствѣ простой субстанціи. И, наоборотъ, во внутренней жизни простыхъ субстанцій ничего не дано, кромѣ представленій и стремленій; она вся къ нимъ сводится. Поэтому все въ мірѣ изнутри духовно и только во внѣ опредѣляется тѣлесными качествами. Существа, лежащія въ основѣ міра, недѣлимыя и простыя, духовныя въ себѣ, но своими отношеніями создающія видимость матеріальности, Лейбницъ, примыкая къ Джордано Бруно, съ 1679 г. сталъ называть *монадами* (философское міросозерцаніе Лейбница вообще развивалось постепенно и окончательно сложилось, въ главныхъ своихъ чертахъ, только къ 1685 г.). Монады—это живыя, духообразныя единицы, изъ которыхъ все состоитъ и кромѣ которыхъ ничего въ мірѣ

нѣтъ. Ихъ можно сопоставить съ непротяженными точками; однако, это не тѣ точки, о которыхъ учитъ геометрія. Геометрическія точки не имѣютъ никакихъ измѣреній, но онѣ всетаки представляются въ пространствѣ, т. е. предполагаютъ пространство, какъ нѣчто данное; монады, напротивъ, совсѣмъ не въ пространствѣ, потому что сами образуютъ пространство своимъ взаимодѣйствіемъ. Ихъ можно также сравнить съ атомами—но это не атомы Демокрита и другихъ матеріалистовъ. Монады Лейбница не имѣютъ опредѣленій внѣшнихъ—протяженности, фигуры, внѣшняго движенія; ихъ опредѣленія исключительно внутреннія и жизнь только внутренняя. Самъ Лейбницъ называетъ ихъ *формальными атомами*, имѣя въ виду Аристотелевское понятіе о *формѣ*, какъ о дѣятельной сущности вещей, а также *субстанціальными формами*. При этомъ онъ ихъ сопоставляетъ съ *первыми энтелехіями* Аристотеля. Что же такое пространство, съ этой точки зрѣнія? Лейбницъ, въ общемъ, разсуждаетъ такъ: дѣйствительность принадлежитъ только монадамъ, а онѣ непротяженны; слѣдов., непротяженна и вся вселенная въ своей внутренней сущности. Пространство не имѣетъ собственной, независимой и отдѣльной реальности: оно только результатъ нашего смутнаго чувственнаго воспріятія вещей. Вещи представляются нашему чувственному пониманію только какъ внѣшнія, какъ рядъ совмѣстныхъ проявленій чуждыхъ намъ дѣятельностей: такое существованіе внѣшнихъ явленій воспринимается нами, какъ пропротяженность ихъ. И такъ, пространство, поскольку мы отвлекаемъ его отъ того, что его наполняетъ, есть только *порядокъ возможныхъ сосуществующихъ явленій*, такъ же какъ *время есть порядокъ слѣдованія явленій*. Реально въ пространствѣ лишь внутреннее основаніе порядка явленій; но это основаніе не имѣетъ чувственной наглядности, оно постигается только умомъ. Лейбницъ возстаетъ противъ взгляда, знаменитымъ защитникомъ котораго былъ Ньютонъ—что пространство есть реальная сущность, безусловная по своей природѣ. Если бы пространство было таково, то пришлось бы предположить, что оно или самъ Богъ, или Его неизбѣжный аттрибутъ. Между тѣмъ, возможно ли считать за Бога то, что состоитъ изъ частей? А пространство необходимо подразумѣваетъ части, которыя въ немъ содержатся. Но если протяженность — только явленіе, то явленіемъ оказывается и та протяженная, сплошная матерія, изъ которой, по обыкновенному представленію, состоятъ всѣ вещи. Тѣмъ не менѣе воспринимаемый нами матеріальный міръ есть phaenomenon bene fundatum, въ немъ намъ дано оформленное и стройное изображеніе дѣйствительности, которое не обманываетъ насъ, когда мы при его обсу-

жденіи пользуемся правилами разума. Внутренній принципъ явленій матеріальности заключается въ *страдательности* или ограниченности каждой монады; этотъ *принципъ страданія* въ монадахъ есть materia prima; воспринимаемое нами явленіе протяженной матеріальной массы есть materia secunda. На вторую слѣдуетъ смотрѣть, какъ на продуктъ первой, поскольку наше чувственное воспріятіе тѣлесныхъ вещей одновременно зависитъ какъ отъ нашей такъ и отъ собственной ограниченности тѣхъ монадъ, которыя своими сочетаніями образуютъ эти вещи. По коренному предположенію Лейбница, каждая монада представляетъ весь міръ; „каждая простая субстанція“, говоритъ онъ, „имѣетъ отношенія, которыми выражаются всѣ прочія субстанціи, и, слѣдовательно, монада является постояннымъ живымъ зеркаломъ вселенной“. Высшій умъ могъ бы прозрѣть въ каждой монадѣ всю вселенную, со всѣмъ, что въ ней когда-либо произошло, происходитъ или произойдетъ. Всѣ монады отражаютъ міръ, но однѣ воспроизводятъ его лучше, другія хуже; съ другой стороны, каждая монада, воплощающая въ себѣ нѣкоторую особую точку зрѣнія на вселенную, одни элементы дѣйствительности воспринимаетъ яснѣе, какъ ближайшіе къ ней, другіе—болѣе смутно, какъ отдаленные. Не можетъ быть двухъ существъ абсолютно сходныхъ между собою: если бы какая-нибудь монада имѣла совсѣмъ одинаковое внутреннее содержаніе съ другою монадою, они слились бы въ одно (principium identitatis indiscernibilium). Какое-нибудь различіе всегда должно сказываться и въ сложныхъ вещахъ; такъ, на одномъ и томъ же деревѣ нельзя отыскать двухъ листьевъ, абсолютно похожихъ другъ на друга. Оттого въ мірѣ монадъ существуетъ безконечная градація совершенствъ. Между самою низшею монадою, которая представляетъ міръ совсѣмъ смутно, и высшею монадою — Богомъ, все созерцающимъ съ абсолютною ясностью и отчетливостью, существуетъ безконечный рядъ промежуточныхъ звеньевъ, монадъ болѣе или менѣе совершенныхъ. Поэтому, рядомъ съ закономъ различія, Лейбницъ ставитъ дополняющій и ограничивающій его законъ *непрерывности* (lex continui). Онъ одинаково относится и къ существамъ, и къ тѣмъ явленіямъ, которыя ими переживаются. Въ природѣ нѣтъ скачковъ, нѣтъ безднъ, раздѣляющихъ отдѣльныя группы вещей и событій. Какъ въ жизни отдѣльной монады одно состояніе развивается непрерывно изъ другого, такъ и въ цѣломъ мірѣ существующія стадіи развитія съ непрерывною постепенностью подготовились изъ предшествующихъ, а вся совокупность твореній являетъ собою лѣстницу. постепенно возвышающуюся къ совершенству. Каждая монада имѣетъ духовную природу: однако Лейб-

ницъ не рѣшается ихъ всѣхъ называть душами. Можно различать три класса монадъ: 1) монады простыя или голыя, въ которыхъ всѣ представленія смутны и сливаются между собою. Въ такомъ состояніи находится огромное большинство монадъ, въ немъ бываетъ и душа человѣка, когда онъ погружается въ глубокій сонъ безъ всякихъ грезъ или когда онъ падаетъ въ обморокъ. 2) Души, въ которыхъ представленія достигаютъ до ясности ощущенія. Души въ этомъ смыслѣ, способныя чувствовать и обладающія памятью пережитаго, принадлежатъ животнымъ. Высшій разрядъ монадъ, духи, которыхъ отличительное свойство—разумъ, т.-е. способность яснаго пониманія вещей и познанія вѣчныхъ истинъ. Разумомъ обладаетъ только душа человѣка; только она есть духъ въ земномъ мірѣ. Высшая ступень внутренняго развитія монады заключаетъ въ себѣ и низшія; даже и въ нашемъ духѣ очень многія представленія остаются смутными и темными. Въ виду этого Лейбницъ выдвигаетъ на первый планъ вопросъ о *безсознательныхъ* или *малыхъ представленіяхъ* (petites perceptions); ему справедливо приписываютъ заслугу введенія этого понятія въ психологію. По мнѣнію Лейбница, картезіанцы, отрицая безсознательныя представленія, дѣлали большую ошибку. Нужно различать *перцепцію*, какъ простое представленіе, отъ *апперцепціи* или сознанія. Перцепція есть внутреннее состояніе монады, воспроизводящее внѣшнія вещи; апперцепція или сознаніе есть рефлективное познаніе этого внутренняго состоянія. Такое познаніе дано далеко не всѣмъ одушевленнымъ существамъ, да и у одной и той же души оно бываетъ не всегда. Когда мы слышимъ шумъ моря, мы не воспринимаемъ плеска отдѣльныхъ волнъ, хотя самый шумъ несомнѣнно слагается изъ звуковъ, производимыхъ ими: какъ же можно воспринять сумму, не воспринявъ, хотя бы безсознательно, составляющихъ ее элементовъ? Проснувшись отъ безсознательнаго состоянія, мы начинаемъ сознавать наши представленія. Возможно ли было бы это, еслибъ они не были въ насъ даны непосредственно передъ тѣмъ? Вѣдь представленіе естественнымъ путемъ можетъ произойти только отъ другого представленія, подобно тому какъ движеніе можетъ произойти только отъ движенія.

Лейбницъ рѣшительно утверждалъ, что монады не могутъ оказывать вліянія одна на другую: „монады вовсе не имѣютъ оконъ, чрезъ которыя что-либо могло бы войти туда или оттуда выйти“. Все что въ монадѣ совершается, есть ея собственное дѣло: она—совсѣмъ особый самобытный міръ, маленькая вселенная, ни отъ кого не зависящая и дѣйствующая только отъ себя. Она и представлять

можетъ только самое себя, свое собственное существо и то, что въ немъ содержится. Если она представляетъ міръ, то потому лишь, что міръ идеально лежитъ въ ней, что она сама есть слабое подобіе міра. Но изъ этого никакъ не слѣдуетъ, чтобы вселенная какъ-нибудь *физически* на нее дѣйствовала и реально въ ней отражалась и отпечатлѣвалась; реальное взаимодѣйствіе вещей есть только иллюзія. Но если такъ, то какимъ образомъ объяснить, что монады составляютъ одинъ стройно движущійся и развивающійся міръ? Откуда возникаетъ внутреннее единство вселенной? Отвѣтомъ на этотъ вопросъ является *теорія предустановленной гармоніи* (harmonia praestabilita, harmonie préétablie; это выраженіе впервые употреблено Лейбницемъ въ 1696 г., но самая теоріая возникла значительно раньше). Смыслъ этой теоріи въ слѣдующемъ: „въ простыхъ монадахъ бываетъ только *идеальное* вліяніе одной монады на другую, которое можетъ происходить лишь чрезъ посредство Бога, поскольку въ идеяхъ Божіихъ одна монада съ основаніемъ требуетъ, чтобы Богъ, устанавливая въ началѣ вещей порядокъ между другими монадами, принялъ въ соображеніе и ее". Поэтому Богъ изначала сотворилъ каждую субстанцію такимъ образомъ, „что въ ней все рождается изъ ея собственныхъ источниковъ, путемъ полной самопроизвольности въ отношеніи къ ней самой и, однако, при полномъ соотвѣтствіи съ внѣшними вещами". Иначе сказать, вещи потому кажутся дѣйствующими другъ на друга, что Богъ при самомъ созданіи міра устроилъ ихъ развивающимися и живущими какъ будто въ неразрывной связи между собой. Дѣйствительной связи между ними нѣтъ, но, въ силу первоначальнаго творческаго акта, состоянія каждой монады соотвѣтствуютъ состояніямъ всѣхъ другихъ и въ каждый моментъ представляютъ какъ бы ихъ отраженіе, сообразно особой точкѣ зрѣнія данной монады на міръ. Этимъ объясняется всякое взаимодѣйствіе вещей, всякое отношеніе предмета къ средѣ, его окружающей. Лейбницъ сознается, что мысль о предустановленной гармоніи, когда она въ первый разъ пришла ему въ голову, удивила его. Тѣмъ не менѣе онъ убѣжденъ, что эта гипотеза есть единственная, которая не содержитъ внутреннихъ противорѣчій. Предустановленной гармоніей у Лейбница объясняется и та связь, вопросъ о которой такъ занималъ послѣдователей Декарта—связь души съ тѣломъ. Душа есть монада, наше тѣло представляетъ точно также совокупность низшихъ монадъ; между тѣмъ, монады существуютъ независимо другъ отъ друга. Воля и мысль не имѣютъ прямого вліянія на тѣлесныя движенія, тѣлесныя измѣненія не оказываютъ прямого дѣйствія на душу; тѣло живетъ

такъ, какъ будто въ немъ нѣтъ души—какъ будто бы она не была связана съ тѣломъ. Если они сообразуются между собою въ своихъ явленіяхъ, то совершенно самопроизвольно. „Все, что бываетъ съ нами, всѣ наши будущія мысли и представленія суть только слѣдствія нашихъ прошлыхъ мыслей и представленій, такъ что еслибы я былъ въ состояніи отчетливо разсмотрѣть все, что происходитъ со мною или преставляется мнѣ въ настоящую минуту, я могъ бы увидѣть въ этомъ все, что произойдетъ со мною или будетъ мнѣ представляться во всякое другое время; и это будущее не преминуло бы произойти со мною, даже еслибы все внѣ меня было уничтожено, лишь бы остались только я и Богъ". Съ другой стороны, составляющая наше тѣло „организованная масса является готовой къ дѣйствію сама собою, слѣдуя законамъ тѣлесной машины въ тотъ моментъ, когда этого хочетъ душа". Источникъ соотвѣтствія между тѣломъ и душою заключается въ творческомъ актѣ Божества: это соотвѣтствіе есть чудо, разъ навсегда совершенное при самомъ созданіи вещей, тогда какъ по ученію окказіоналистовъ каждое единичное соотвѣтствіе между душевными и тѣлесными явленіями есть особое чудо Божіе. Для поясненія своей мысли, Лейбницъ употребляетъ слѣдующее сравненіе: душа и тѣло устроены такъ, какъ искусный часовщикъ устраиваетъ нѣсколько часовъ, чтобы они всѣ показывали одно и то же время, хотя они и независимо другъ отъ друга совершаютъ свой ходъ.

Взаимная независимость души и тѣла въ ученіи Лейбница получаетъ особенно рѣзкую форму, благодаря его стремленію къ исключительно механическому объясненію тѣлесныхъ явленій. Требованіе всѣ явленія природы сводить къ чисто механическимъ началамъ сдѣлалось, еще со времени Декарта, общимъ лозунгомъ философовъ и ученыхъ, и въ примѣненіи этого требованія Лейбницъ шелъ дальше, чѣмъ многіе изъ его современниковъ. Главный нервъ философской дѣятельности Лейбница лежитъ въ убѣжденіи, что *телеологическое и механическое* міропониманіе не исключаютъ другъ друга, а допускаютъ гармоническое примиреніе; не даромъ онъ началъ философствовать съ мучительныхъ колебаній между Демокритомъ и Аристотелемъ. Вмѣсто картезіанскаго закона: *Богъ всегда сохраняетъ въ мірѣ одно и то же количество движенія*, онъ ставитъ другую формулу, основанную на различіи между понятіями *силы и количества движенія* и по содержанію весьма близкую къ современной формулѣ закона *сохраненія энергіи*. Съ другой стороны, Лейбницъ понимаетъ, что допущенное Декартомъ измѣненіе направленія тѣлесныхъ движеній, исходящее отъ души, есть уже нарушеніе

непрерывности механическаго ряда явленій, и выставляетъ законъ сохраненія количества движенія въ каждомъ данномъ направленіи (lex de conservanda quantitate directionis). Изъ этого съ неизбѣжностью вытекало, что вся внѣшняя тѣлесная жизнь человѣка или другого одушевленнаго существа, во всей совокупности ея актовъ, есть строго *механическій или автоматическій* процессъ, на который никакіе идеальные мотивы, порождаемые душою, не могутъ оказать ни малѣйшаго вліянія. Не менѣе важными оказывались послѣдствія, вытекающія изъ теоріи предустановленной гармоніи для пониманія природы духа. Въ воззрѣніи Лейбница выражалось полное отрицаніе опыта. По Лейбницу, духъ человѣческій ничего не получаетъ извнѣ; онъ все творитъ изъ себя, въ себѣ самомъ почерпая содержаніе своихъ представленій. Однако, большая часть этого содержанія порождается имъ безсознательно: отсюда иллюзія, будто наши представленія получаются откуда-то извнѣ. Тѣмъ не менѣе въ волновавшемъ современниковъ Лейбница спорѣ между раціоналистами и эмпириками, вращавшемся около вопроса о прирожденныхъ идеяхъ и истинахъ, Лейбницъ занимаетъ среднее, примирительное положеніе. Въ своихъ „Новыхъ опытахъ“ онъ не столько опровергаетъ, сколько исправляетъ и пополняетъ Локка. Къ основному положенію всякаго сенсуализма: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, онъ добавляетъ: nisi ipse intellectus. Какъ отрицать, что нашъ умъ съ своими законами и отправленіями, прирожденъ намъ? Такія идеи, какъ *единство, бытіе, субстанція, дѣятельность, воспріятіе, удовольствіе*—могутъ ли быть почерпнуты откуда-нибудь, кромѣ нашего внутренняго міра? Локково сравненіе души съ tabula rasa натянуто и невѣрно; гдѣ найти такую гладкую доску, поверхность которой была бы абсолютно ровна? Душу скорѣе слѣдуетъ сравнить съ такою глыбою мрамора, на которой съ самаго начала намѣчены жилами формы будущей статуи. Подобно другимъ существамъ, и душа наша развивается по опредѣленному внутреннему закону. Въ насъ нѣтъ врожденныхъ истинъ, въ смыслѣ всегда сознаваемыхъ мыслей и сужденій; но онѣ даны въ насъ въ смыслѣ способности и необходимости разума придти къ нимъ на извѣстной ступени развитія. Чувственный опытъ доставляетъ намъ поводы и примѣры для пониманія всеобщихъ и необходимыхъ истинъ, но мы не можемъ извлечь изъ него ихъ дѣйствительнаго оправданія и обоснованія. Лишь развивъ въ себѣ ясныя и отчетливыя понятія, нашъ умъ дѣлается способнымъ усматривать необходимыя и всеобщія отношенія между послѣдними и возвышается до постиженія *вѣчныхъ истинъ*. Несмотря на свою наклонность къ механическому пониманію процессовъ природы, Лейбницъ да-

леко не раздѣлялъ взгляда картезіанцевъ на нее, какъ на бездушный аггрегатъ безжизненныхъ частей. У каждаго живого тѣла есть господствующая монада, которую мы въ животномъ называемъ *душою*; но и члены тѣла такого живого существа полны другихъ живыхъ тѣлъ, изъ которыхъ каждое имѣетъ опять свою господствующую монаду или душу. Итакъ, организмы представляютъ гармоническія, разнообразно расчлененныя сочетанія монадъ, въ которыхъ одна монада-душа царитъ а остальныя, подчиненныя ей, образуютъ ея тѣло. Однако, власть души надъ тѣломъ не означаетъ ея способности прямо и непосредственно на него дѣйствовать. Эта власть состоитъ исключительно въ превосходствѣ души надъ монадами тѣла, въ ея обладаніи болѣе ясными и отчетливыми представленіями. Что въ нашемъ тѣлѣ является въ формѣ темныхъ, смутныхъ и невольныхъ побужденій, то въ нашей душѣ, въ силу предустановленной гармоніи, обнаруживается въ формѣ яснаго пониманія и свободно избраннаго рѣшенія. Но если нѣтъ матеріи, въ которой совершенно отсутствовала бы жизнь, то и обратно, нѣтъ души, которая была бы совсѣмъ свободна отъ всякаго тѣла. Абсолютно безтѣлесный духъ только одинъ—самъ Богъ. Думать, что наша душа въ моментъ смерти однимъ скачкомъ перейдетъ въ совершенно безтѣлесное состояніе, значитъ идти наперекоръ всѣмъ требованіямъ закона непрерывности и постепенности всякаго развитія. Всѣ тѣла, подобно рѣкамъ, находятся въ постоянномъ теченіи; части безпрерывно входятъ и выходятъ изъ нихъ. Такая смѣна обыкновенно идетъ медленно, при постоянномъ пополненіи выдѣляющихся частей; когда она прозсходитъ быстро, бываетъ то, что мы называемъ *рожденіемъ* или *смертью*. Въ дѣйствительности не существуетъ ни полнаго рожденія, ни совершенной смерти. Организмы такъ хорошо вооружены и такъ недоступны для всякихъ случайностей, что совсѣмъ разрушить ихъ невозможно: они только измѣняютъ свою форму, то расширяясь, то стягиваясь и какъ бы концентрируясь. Рожденіе представляетъ собою *развитіе и увеличеніе* (evolutio), смерть—*свертываніе и уменьшеніе* (involutio). У животныхъ часто бываютъ *метаморфозы*, но у нихъ нѣтъ *метэмпсихозы* или переселенія душъ. Подтвержденіемъ ученія о существованіи съ начала міра всѣхъ органическихъ индивидуумовъ является, въ глазахъ Лейбница, Левенгуково открытіе сѣменныхъ животныхъ. Душа какъ человѣка, такъ и животныхъ, не только продолжаетъ существовать послѣ смерти тѣла, но существовала и до его рожденія. Это прямо вытекаетъ изъ природы души, какъ *монады*. Но, въ виду предустановленнаго согласія между внутреннимъ совершенствомъ души и степенью развитія при-

надлежащаго ей организма, душа до рожденія, пока организмъ ея ведетъ зародышевую жизнь, сама находится въ очень несовершенномъ, смутномъ и элементарномъ состояніи. Точно также и послѣ смерти душа животнаго погружается какъ бы въ состояніе дремоты и сна; но никакой сонъ не можетъ продолжаться вѣчно. Судьба человѣческаго духа иная: однажды получивъ разумъ и нравственную личность, онъ уже не можетъ потерять ихъ и навѣки становится членомъ духовнаго царства, сохраняя воспоминаніе о своемъ прошломъ. Особенно наглядное основаніе для признанія безсмертія нашей индивидуальности даетъ теорія предустановленной гармоніи, по которой всякій духъ—какъ бы своего рода міръ, обнимающій безконечное, выражающій вселенную и обладающій, слѣдовательно, такимъ же существованіемъ и независимостью, какъ и сама вселенная.—Теорія предустановленной гармоніи давала въ системѣ Лейбница особенно серьезное значеніе понятію о Божествѣ, какъ источникѣ мірового порядка. Богъ, какъ творецъ вселенной, отличный отъ нея, являлся спеціально необходимымъ понятіемъ въ міросозерцаніи, которое отрицало реальное взаимодѣйствіе вещей и выводило связь между ними изъ творческаго акта, предшествующаго ихъ возникновенію. Лейбницъ говоритъ: „Эта гипотеза (предустановленной гармоніи) даетъ новое доказательство бытія Божія, поразительно ясное: такое совершенное согласіе столь многихъ субстанцій, не имѣющихъ между собою никакого общенія, можетъ происходить только отъ общей причины“. Рядомъ съ этимъ онъ пользуется и другими доказательствами бытія Божія, извѣстными въ его время. Между прочимъ, онъ возвращается къ *онтологическому* аргументу, которому уже Декартъ придавалъ такую высокую цѣну, и старается его развить и усовершенствовать. Главное доказательство реальности безусловнаго начала вещей у Лейбница опирается на законъ *достаточнаго основанія*. Лейбницъ вообще полагаетъ, что нашимъ мышленіемъ руководствуютъ и должны руководить два закона: 1) принципъ противорѣчія и 2) принципъ достаточнаго основанія (principium rationis sufficientis), который онъ ставитъ наряду съ первымъ и который можно формулировать такимъ образомъ: „ни одно явленіе не можетъ оказаться истиннымъ или дѣйствительнымъ, ни одно утвержденіе—справедливымъ, безъ достаточнаго основанія, почему именно дѣло обстоитъ такъ, а не иначе“. Соотвѣтственно этому принципу, все реальное должно на чемъ-нибудь утверждаться окончательно, и мы не имѣемъ права, при объясненіи вещей, ограничиться представленіемъ о безконечномъ рядѣ причинъ, имъ предшествующихъ. Объясняя дѣйствительность, мы неизбѣжно должны

остановиться на идеѣ существа абсолютнаго. Хотя теперь совершающееся движеніе есть результатъ предшествующаго, это послѣднее—еще болѣе ранняго и т. д., но мы все-таки очень мало подвинемся къ нашей цѣли, сколько бы ни отступали назадъ: мы нигдѣ не найдемъ основанія *достаточнаго*, т.-е. послѣдняго и окончательнаго. Поэтому мы неизбѣжно должны признать, что достаточное основаніе существующаго находится *внѣ* ряда вещей случайныхъ: оно лежитъ въ существѣ необходимомъ, которое само въ себѣ носитъ силу своего бытія. Это послѣднее основаніе вещей, объединяющее въ себѣ всѣ совершенства субстанцій производныхъ, есть Богъ. Поэтому Богъ есть трансцендентная причина міра, т.-е. независимая отъ него и предшествующая ему по своему бытію. Онъ есть первая монада, высочайшій между духами. Всѣ вещи зависятъ отъ Него не только по своему первому возникновенію, но и по своему продолженію: сохраненіе вещей есть ихъ продолжающееся твореніе. Въ рѣшеніи вопроса, что побудило Бога создать міръ и почему Онъ создалъ его такимъ, каковъ онъ есть, Лейбницъ не сошелся ни съ Декартомъ, видѣвшимъ въ мірѣ простое выраженіе божественнаго произвола, ни съ Спинозою, безусловно отрицавшимъ начало преднамѣренной цѣлесообразности въ міровомъ строѣ.

Лейбницъ различаетъ два рода истинъ: 1) истины необходимыя или вѣчныя и 2) истины фактическія или случайныя. Первые имѣютъ содержаніе, очевидное для каждаго ума; онѣ вызываютъ согласіе тотчасъ же, какъ только ихъ поймутъ; противоположнаго имъ *нельзя* мыслить. Таковы истины логики и математики. Другія истины — фактическія или случайныя—не имѣютъ такого содержанія; противоположное имъ не заключаетъ логическаго противорѣчія. Онѣ выражаютъ дѣйствительныя отношенія вещей между собою, которыя мы узнаемъ, изслѣдуя природу и жизнь, но необходимость которыхъ мы не постигаемъ и которыя, поэтому, кажутся намъ случайными. Познаніе конкрентной дѣйствительности частныхъ вещей относится именно къ этому послѣднему разряду истинъ. Положимъ, сегодня идетъ дождь; мы убѣждены, что причина этого явленія лежитъ въ какихъ-нибудь предшествующихъ феноменахъ природы; эти феномены въ свою очередь имѣли причину въ предшествующихъ обстоятельствахъ и т. д. безъ конца. Но почему отъ вѣка было предопредѣлено, чтобы дождь шелъ сегодня, а не завтра и не вчера—этого мы не знаемъ; это просто дано, какъ фактъ. Между тѣмъ, необходимыя истины выражаютъ лишь самыя общія отношенія и самые общіе законы вещей; изъ нихъ нѣтъ исключеній, но именно въ виду этой ихъ всеобщности изъ нихъ

нельзя вывести живыхъ явленій вселенной, въ ихъ индивидуальности. Съ точки зрѣнія необходимыхъ истинъ можно представить себѣ безчисленноеленное множество самыхъ разнообразныхъ и одинаково безконечныхъ міровъ, и ни одинъ изъ нихъ не будетъ имѣть преимущества предъ другими, если только законы логики и математики не будутъ нарушены. Итакъ, конкретный строй и конкретное содержаніе міра, въ которомъ мы живемъ, не есть геометрическое слѣдствіе изъ необходимыхъ истинъ, какъ думалъ Спиноза. Тѣмъ не менѣе и это конкретное содержаніе жизни должно имѣть *свое достаточное основаніе*, ибо закону достаточнаго основанія подчиняется все. Если источникомъ міра является разумъ, то и все индивидуальное, что содержится и возникаетъ въ немъ, не можетъ быть случайнымъ само по себѣ. Оно также имѣетъ свою необходимость, но его необходимость — не та, которая выражается во всеобщихъ отношеніяхъ и формахъ вещей и которую вѣдаютъ логика, метафизика и математика. Необходимость общихъ законовъ — *логическая*, необходимость фактическаго содержанія жизни—*нравственная*. Творческій разумъ создалъ міръ такимъ, каковъ онъ есть, а не другимъ, потому что онъ лучше всѣхъ другихъ возможныхъ міровъ осуществлялъ цѣль творенія. Если бы былъ возможенъ міръ лучше существующаго, Божественное всевѣдѣніе знало бы о немъ, Божественная благость его желала бы, Божественнеое всемогущество его создало бы. И, напротивъ, существованіе дурного міра противорѣчило бы этимъ необходимымъ свойствамъ Божества. Однако, безусловный оптимизмъ Лейбница сталкивался съ весьма важнымъ затрудненіемъ: почему существуетъ зло во вселенной? Откуда оно явилось въ совершеннѣйшемъ изъ міровъ? Лейбницъ подробно разсматриваетъ этотъ вопросъ въ своей „Теодицеѣ“. Зло въ мірѣ съ необходимостью вытекаетъ изъ самаго его существованія. Въ каждой монадѣ лежитъ присущая ей ограниченность; безъ этого она обладала бы совсѣмъ абсолютною природою и не отличалась бы отъ Бога. Отсюда *метафизическое зло*, съ которымъ связана возможность *зла физическаго*, т.-е. *страданія* разумныхъ существъ въ тѣсномъ значеніи этого слова. Зло физическое имѣетъ нѣкоторыя высшія основанія своего бытія въ природѣ. Жизнь есть воспитаніе существъ для верховныхъ цѣлей, руководимое самимъ Богомъ; съ этой точки зрѣнія страданіе можетъ быть разсматриваемо какъ наказаніе или воспитательное средство. Физическое зло допускается въ міръ потому, что черезъ него мы достигаемъ благъ, которыя иначе были бы закрыты для насъ. Вспомнимъ, напр., объ одушевленныхъ порывахъ патріотизма, самоотвер-

женіи, равнодушіи къ смерти, вызываемыхъ въ народахъ войною. Обыкновенно зло служитъ къ тому, чтобы доставить намъ бо́льшее добро или отвратить еще бо́льшее зло. Вообще жизнь гораздо сноснѣе и богаче радостями, чѣмъ полагаютъ ея хулители: при оцѣнкѣ жизни слѣдуетъ принимать въ расчетъ блага безпрепятственной дѣятельности, здоровья и всего того, что хотя и не вызываетъ въ насъ прямо ощутимыхъ удовольствій, но лишеніе чего намъ все-таки показалось бы огромнымъ несчастіемъ. Третій видъ зла есть *зло нравственное* (т.-е. зло въ собственномъ смыслѣ—*грѣхъ*). Его Божество не могло изъять изъ міра, не уничтоживъ самой основы нравственнаго бытія—*свободы*. Сущность духа состоитъ въ самоопредѣленіи и самодѣятельности; безъ нихъ онъ былъ бы призрачнымъ и слѣпымъ орудіемъ чуждыхъ ему силъ, и его существованіе не имѣло бы никакой нравственной цѣны. Но гдѣ свобода, тамъ возможность извращенной дѣятельности, т.-е. грѣха. Впрочемъ, Лейбницъ далеко не былъ сторонникомъ *свободы безразличія*. Въ взглядѣ на человѣческую волю его слѣдуетъ скорѣе причислить къ детерминистамъ. Пользуясь своимъ ученіемъ о безсознательныхъ представленіяхъ, онъ рѣшительно утверждаетъ, что наша воля никогда не бываетъ въ состояніи абсолютнаго равновѣсія; во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ и рѣшеніяхъ она всегда подчиняется сильнѣйшему изъ своихъ мотивовъ. Еслибъ кто видѣлъ насъ насквозь, онъ могъ бы предвидѣть всѣ наши поступки. Тѣмъ не менѣе мотивы только *склоняютъ* нашу волю, но не *понуждаютъ* ея: кромѣ того, характеръ ихъ дѣйствія на насъ зависитъ отъ стремленій и склонностей, господствующихъ въ нашей душѣ. Самые мотивы не навязываются намъ извнѣ, а развиваются изъ нашихъ собственныхъ нѣдръ, въ силу побужденій нашей внутренней природы. Поэтому мы съ полнымъ правомъ считаемъ свободу за коренной признакъ духа. Лейбницъ настаиваетъ на *отрицательной природѣ* зла: зло, страданіе—только неполнота, несовершенство, недостаточность бытія, а не какая-нибудь положительная сила во вселенной. Этимъ соображеніемъ онъ старается смягчить свое предположеніе о томъ, что міръ не можетъ существовать безъ зла. Далѣе онъ возстаетъ противъ распространеннаго взгляда, будто наше человѣческое благо составляетъ исключительную задачу мірозданія: цѣль Божественнаго творчества—во всеобщей гармоніи всѣхъ вещей и въ благѣ всѣхъ разумныхъ тварей, въ какія бы формы онѣ ни облекались, а такихъ формъ—безконечное множество. Такимъ образомъ Лейбницъ указываетъ для творенія мотивъ чисто нравственный: творческая дѣятельность Божества осуществляетъ высшій нравственный идеалъ творчества—бла-

гой міропорядокъ. Съ этимъ ученіемъ Лейбница тѣсно связано его воззрѣніе на совпаденіе двухъ царствъ: *царства природы* и *царства благодати*, т.-е. законовъ физическихъ и законовъ нравственныхъ. Гармонія между этими двумя царствами состоитъ въ томъ, что изъ естественнаго хода вещей постоянно вытекаетъ благо духовныхъ существъ. Исходя изъ этой идеи, Лейбницъ думаетъ примирить религію съ естествознаніемъ. Человѣкъ отъ природы обладаетъ познаніемъ двухъ центральныхъ истинъ—бытія Бога и безсмертія души. Такимъ образомъ, основа религіи заранѣе существуетъ въ душѣ человѣка. Откровеніе только помогаетъ раскрытію идей, сѣмена которыхъ вложены въ насъ при самомъ нашемъ рожденіи. Между истинною вѣрою и разумомъ нѣтъ и не можетъ быть противорѣчія. Христіанство, какъ совершеннѣйшее выраженіе естественной религіи, не даетъ ничего *противоразумнаго*, хотя въ немъ существуютъ истины *сверхразумныя*, т.-е. такія, которыхъ нашъ ограниченный умъ не можетъ понять съ полною отчетливостью. Въ откровеніи можно указать догматы непостижимые, но нѣтъ догматовъ безсмысленныхъ. Не въ догматическихъ формулахъ и не въ богослужебныхъ церемоніяхъ заключается, однако, истинная сущность христіанства; то, въ чемъ формулы различныхъ исповѣданій согласны между собою, важнѣе ихъ отличій другъ отъ друга. Главные элементы религіи—въ просвѣщеніи и добродѣтели. Истиннымъ христіаниномъ является тотъ, чья душа полна яснымъ и свѣтлымъ спокойствіемъ, любовью къ Богу и міровой гармоніи и вѣрою въ красоту будущей жизни. Соотвѣтственно этому, *этическій* идеалъ полагается Лейбницемъ въ *любви*, побѣждающей темныя внушенія нашего эгоизма и заставляющей чужое благо ощущать какъ свое. Задача человѣческой дѣятельности—въ *совершенствованіи*, а совершенствованіе невозможно безъ просвѣщенія духа. И чѣмъ оно просвѣщеннѣе, тѣмъ съ большею любовью претворяетъ оно благо другихъ духовъ въ свое собственное. Добродѣтель носитъ въ себѣ залогъ блаженства и счастья: во-первыхъ, для отдѣльнаго человѣка, потому что чрезъ нее онъ получаетъ истинное совершенство; во-вторыхъ, для его ближнихъ, потому что плодъ просвѣщенія и пониманія есть любовь. Въ философіи *права* Лейбницъ старается сблизить ученіе о правѣ съ чисто этическими началами. Различая естественное и положительное право, онъ ищетъ основу перваго въ требованіяхъ справедливости. Право коренится въ нравственной силѣ любви, ставящей чужое стремленіе къ счастію наравнѣ съ своимъ собственнымъ. Отрицательно она выражается въ боязни нарушить чужое благо, положительно—отчасти въ стремленіи къ благу общественному, отчасти

въ усиліяхъ распредѣлять жизненныя блага сообразно съ степенью достоинства и заслугъ отдѣльныхъ лицъ.

Система Лейбница представляетъ очень оригинальное и широко задуманное произведеніе умозрительнаго творчества. Она стремится уничтожить пропасть между бытіемъ внѣшнимъ и внутреннимъ, между идеальнымъ и матеріальнымъ, между духомъ и природою. Раньше Лейбница никто не умѣлъ въ такой степени возвыситься надъ противоположностью матеріи и духа. Онъ первый съ поразительною ясностью понялъ, что внутреннее и внѣшнее—опредѣленія соотносительныя, одно безъ другого невозможныя; онъ понялъ, что прежде, чѣмъ проявиться во внѣ, стать внѣшнею силою, реальное должно быть дѣятельно внутри себя, какъ мощь, свободно опредѣляющая себя къ проявленію, и, слѣдовательно, духовность и тѣлесность—двѣ стороны одной и той же вещи; матерія—не противоположность духу, а явленіе и способъ внѣшняго дѣйствія духа. Изъ этого вытекала главная мысль его философіи: вещественное внутри себя невещественно, матеріальное въ существѣ своемъ духовно, тѣлесныя формы и само пространство—только произведенія духовныхъ дѣятельностей. А это мысль вела къ дальнѣйшему признанію, что истинная дѣйствительность въ мірѣ принадлежитъ внутренно живымъ, духовнымъ индивидуальностямъ, и онѣ составляютъ послѣдніе элементы всего существующаго: какъ не можетъ быть чистой внѣшности безъ всякой внутренней подкладки, такъ не должно быть дѣйствительной сложности, которая не была бы образована изъ *настоящихъ*, внутренно реальныхъ единицъ. Эти простыя, ясныя соображенія открывали совсѣмъ новый путь пониманію жизни; но Лейбницъ самъ лишь на половину вступилъ на него, и его система представляетъ довольно пеструю смѣсь новыхъ истинъ и старыхъ традицій. Построенію болѣе цѣльнаго и законченнаго взгляда на вещи препятствовали и трудность задачи, и непривычная отвлеченность основной идеи, а, можетъ быть, еще больше тотъ недостатокъ, которымъ вообще страдали даже самые знаменитые метафизики XVII и начала XVIII в.: склонность къ математическому упрощенію отношеній между вещами, ради мнимой простоты ихъ пониманія, любовь къ неподвижнымъ и одностороннимъ опредѣленіямъ понятій, которыми достигалась лишь неполнота и неестественная стѣсненность мысли. Только изъ этого ложнаго стремленія къ упрощеннымъ представленіямъ, а также изъ предвзятаго, навѣяннаго картезіанскими воспоминаніями, взгляда на природу субстанцій вообще, можно объяснить себѣ, почему Лейбницъ всякимъ другимъ объясненіямъ взаимодѣйствія вещей предпочелъ свою гипотезу абсолютной

замкнутости монадъ въ себѣ и предустановленной гармоніи между ними. Отсутствіе въ монадахъ оконъ, черезъ которыя въ нихъ могли бы входить какія-нибудь постороннія вліянія, Лейбницъ доказывалъ тѣмъ соображеніемъ, что внутри монадъ нечему двигаться и перемѣщаться отъ внѣшнихъ толчковъ, такъ какъ онѣ не имѣютъ частей. Легко, однако, замѣтить крайнюю слабость такого аргумента: вѣдь для Лейбница всякіе толчки, движеніе и перемѣщеніе суть только явленіе, только видимость, за которою скрываются чисто внутренніе процессы идеальнаго порядка—а такіе внутренніе процессы разнообразной смѣны представленій и стремленій въ каждой монадѣ совершаются постоянно. Правда, Лейбницъ полагаетъ, что эти процессы должны вызываться двигателями внутренними, т. е. тѣмъ, что дано въ самой монадѣ, а не тѣмъ, что находится внѣ ея и лежитъ за ея предѣлами,—не другими монадами. Однако, весь вопросъ въ томъ, можетъ ли, съ его точки зрѣнія, существовать что-нибудь *абсолютно внѣшнее* для другихъ? Возможно ли представлять монады въ видѣ какихъ-то точекъ, разсыпанныхъ въ пространствѣ и отдѣленныхъ одна отъ другой? Именно такой способъ пониманія противорѣчитъ основнымъ посылкамъ системы по ихъ коренному смыслу, всякая внѣшность вообще есть лишь феноменъ, въ которомъ воплощаются отношенія, въ своей дѣйствительности внутреннія; само пространство не имѣетъ независимой реальности, оно—только принадлежащій монадамъ способъ представленія міра. Къ такому воззрѣнію, казалось бы, ближе всего стоитъ тотъ выводъ, который и былъ сдѣланъ нѣмецкими идеалистами позднѣйшаго времени—что вселенная, при всемъ разнообразіи наполняющихъ ее существъ, представляетъ нерасторжимое внутреннее единство, въ которомъ каждая часть проникаетъ всѣ остальныя и живетъ съ ними одною жизнію. Думалъ же Лейбницъ, что каждая монада есть зеркало вселенной; какъ было бы это возможно, еслибъ вселенная реально не отражалась въ монадахъ? Къ ученію о монадахъ Лейбница привело сознаніе, что матеріальное бытіе можно мыслить безъ противорѣчій лишь въ томъ случаѣ, если видѣть въ немъ внѣшнюю реализацію внутреннихъ дѣятельностей нематеріальныхъ силъ; между тѣмъ, при отрицаніи взаимодѣйствія между монадами, ихъ внутренняя сила оказывалась навсегда погруженною въ себя и абсолютно *непроявимою*, и слѣдовательно, всякая *внѣшняя сила* обращалась въ простую иллюзію. Впрочемъ, теорія предустановленной гармоніи, при всей ея натянутости, спасала, по крайней мѣрѣ, видимость причинныхъ связей между вещами: монады другъ на друга не дѣйствуютъ, но міръ устроенъ такъ, какъ будто бы онѣ дѣйствовали; состоянія одной монады *съ необходимостью пред-*

шествуютъ состояніямъ другой, такъ что если бы не было первыхъ, не возникло бы и вторыхъ. Однако, благодаря строго механическому пониманію всѣхъ процессовъ наблюдаемой дѣйствительности, и эта, хотя иллюзорная, но все же необходимая связь оказывается разрушенною въ весьма существенномъ пунктѣ Лейбницевой системы: она совсѣмъ отрицается для фактическаго совпаденія между состояніями души и движеніями тѣла. По рѣшительному убѣжденію Лейбница, въ нашемъ тѣлѣ могло бы совсѣмъ не быть души—и тѣмъ не менѣе оно двигалось и дѣйствовало бы совершенно такъ же, какъ будто бы въ немъ жила душа. Напротивъ, онъ же горячо настаиваетъ, что еслибъ въ нашемъ тѣлѣ или гдѣ бы то ни было исчезла или возникла вновь даже малѣйшая частица вещества, это съ неизбѣжностью, хотя и незамѣтно, отразилось бы на всѣхъ процессахъ природы и въ насъ, и внѣ насъ.1Это мало замѣчаютъ, но несомнѣнно, что причинную связь между *низшими* монадами Лейбница представляютъ себѣ совсѣмъ по другому типу, чѣмъ связь между *низшими* и *высшими* монадами: состоянія монадъ низшихъ бываютъ *необходимыми предшествующими условіями* для состояній другихъ монадъ, состоянія монадъ высшихъ такими условіями не бываютъ никогда. Этимъ обусловливается взглядъ Лейбница на органическую природу: не смотря на энергическую проповѣдь всеобщей распространенности жизни во вселенной, онъ на дѣлѣ очень недалеко отошелъ отъ картезіанскаго воззрѣнія на міръ, какъ на безконечно огромный автоматическій механизмъ. Каждый организмъ есть только машина, хотя чрезвычайно искусно и тонко устроенная. Въ виду этого, предустановленная гармонія получаетъ по преимуществу значеніе начала, вызывающаго постоянное соотвѣтствіе и согласіе между стремленіями душъ и автоматическими движеніями ихъ тѣлъ. Такъ какъ физическій и психическій порядки явленій развиваются по законамъ, совсѣмъ различнымъ — физическій по законамъ *причинъ дѣйствующихъ* (движеній), психическій по законамъ *причинъ конечныхъ* (стремленій, цѣлей и средствъ), — то такое непрерывное согласіе представляется мыслимымъ лишь въ качествѣ прямого выраженія безконечной мудрости и всемогущества Творца вещей. Съ другой стороны, теорія замкнутости монадъ приводила къ заключенію, что жизнь каждой монады и, въ частности, нашей души развивается вполнѣ самобытно, изъ ея собственныхъ нѣдръ, по чисто внутреннимъ законамъ. Являлся неизбѣжный вопросъ: какіе именно эти законы? Лейбницъ нигдѣ не отвѣчалъ на это опредѣленно. Этому едва ли слѣдуетъ удивляться. Состоянія, испытываемыя каждымъ живымъ существомъ, слишкомъ разнообразны и случайны;

трудно построить ихъ послѣдовательность изъ единаго внутренняго принципа, помимо всякой гипотезы о внѣшнихъ вліяніяхъ. Повидимому, наиболѣе соотвѣтственное духу системы Лейбница объясненіе послѣдовательности внутреннихъ состояній монадъ заключалось бы въ предположеніи, что въ каждой монадѣ, какъ маломъ мірѣ, дѣйствуетъ вся совокупность законовъ природы; а это, въ свою очередь, было бы возможно лишь при томъ условіи, что въ каждой отдѣльной монадѣ даны не только *представленія* о другихъ монадахъ, лишенныя собственной жизни, а ихъ, такъ сказать, *полные двойники*, во всемъ съ ними сходные, и, стало быть, обладающіе тѣми же стремленіями и представленіями, какъ и ихъ оригиналы. Иначе едва ли можно объяснить естественнымъ образомъ совпаденіе во всѣхъ пунктахъ мірового процесса съ процессомъ субъективнаго развитія отдѣльной монады. Такими *двойниками* другихъ монадъ должны, очевидно, являться тѣ *малыя представленія*, которыя дѣлаютъ каждую монаду зеркаломъ вселенной. Между тѣмъ наша сознательная жизнь, по Лейбницу, постепенно развивается изъ этихъ *малыхъ представленій*; итакъ, если наша душа (да и всякая другая монада) не можетъ испытывать вліяній отъ другихъ монадъ, самихъ по себѣ взятыхъ, она все-таки должна получить непрерывныя воздѣйствія отъ ихъ *двойниковъ*, сходныхъ съ ними до полнаго тожества. Однако, такое толкованіе было бы самымъ сильнымъ возраженіемъ противъ гипотезы предустановленной гармоніи: вмѣсто того, чтобы безъ конца удвоивать одну и ту же дѣйствительность, не лучше ли съ самаго начала признать взаимодѣйствіе монады съ остальнымъ міромъ, которое въ послѣднемъ результатѣ все равно будетъ признано? Вообще ученіе о малыхъ перцепціяхъ является очень темнымъ пунктомъ въ міросозерцаніи Лейбница; чтобы примирить свое воззрѣніе на душу, какъ на зеркало вселенной, съ очевидными показаніями нашего внутренняго опыта объ ограниченности сферы нашего сознанія, онъ былъ вынужденъ безчисленному множеству представленій приписать абсолютную безсознательность. Принципіальнымъ различіемъ между *перцепціей* и *апперцепціей* Лейбницъ вноситъ понятіе о *безсознательномъ психическомъ*, которымъ впослѣдствіи такъ разнообразно злоупотребляли философы. Въ самомъ дѣлѣ, представлять предметъ, значитъ внутренно относиться къ нему, усвоивать его—а это уже подразумѣваетъ сознаніе. Могутъ быть различны степени ясности въ представленіяхъ, но абсолютная безсознательность равняется отсутствію представленій. *Представленіе совсѣмъ безсознательное* есть понятіе себѣ противорѣчащее, въ которомъ нельзя уловить никакого отчетливаго содержанія. Можно ска-

зать, что Лейбницъ своимъ ученіемъ о внутренней замкнутости монадъ отринулъ всякое отношеніе нашихъ представленій къ какимъ-нибудь дѣйствительнымъ *объектамъ*, а различіемъ между перцепціей и апперцепціей уничтожилъ ихъ отношеніе къ *субъекту*, и они оказались отраженіями, въ которыхъ ничто и ни въ чемъ не отражается.

Такимъ образомъ философская система Лейбница слагается изъ двухъ элементовъ неравнаго достоинства. Его утвержденія о духовности всего реальнаго, о внутренней идеальности всѣхъ вещественныхъ опредѣленій, о неразрывности *бытія* и *дѣйствованія*, о тожествѣ понятій *субстанціи* и *дѣятельной силы*, о множественности внутренно—единыхъ центровъ субстанціальнаго существованія, представляютъ всесторонне обдуманный плодъ глубокаго и оригинальнаго умозрительнаго анализа самыхъ основныхъ философскихъ понятій. Напротивъ, его теорія предустановленной гармоніи и признаніе исключительнаго господства механическихъ законовъ надъ всѣми процессами природы являются недоказанными и фантастическими гипотезами, вступающими, во многихъ отношеніяхъ, въ логическое противорѣчіе съ его собственными коренными предположеніями. Оттого Лейбницъ не создалъ твердаго и законченнаго міросозерцанія. Но все же его въ самыхъ своихъ крайностяхъ геніально-смѣлая концепція дѣйствительности составляетъ одинъ изъ величайшихъ памятниковъ человѣческаго творчества и оказала могучее вліяніе на послѣдующее развитіе научной и философской мысли.

Ученіе Канта о познаніи [1]).

I.

Между всѣми философами прошлаго Кантъ въ современной умственной жизни занимаетъ совсѣмъ особое положеніе: уже сто лѣтъ протекло съ тѣхъ поръ, какъ онъ умеръ, а между тѣмъ онъ еще живъ для всѣхъ. Его идеи еще и теперь такъ же захватываютъ и волнуютъ умы, какъ онѣ захватывали и волновали въ то время, когда возникли впервые. Другая особенность философіи Канта въ ея поразительной оригинальности. Философскія ученія до Канта всѣ болѣе или менѣе подобны другъ другу по крайней мѣрѣ въ томъ смыслѣ, что они раздѣляются по опредѣленнымъ группамъ, или по опредѣленнымъ типамъ умозрительнаго міропониманія, начало которымъ было положено въ незапамятныя времена. Напротивъ, Кантъ какъ бы стоитъ внѣ ряда и сравненія,—онъ ни на кого не похожъ. Поэтому понятенъ взглядъ, который высказывается очень нерѣдко: Кантъ первый вышелъ въ философіи на настоящую дорогу, онъ наконецъ разрѣшилъ задачу, которая убѣгала отъ рѣшенія въ теченіе тысячелѣтій.

Чрезвычайно трудно дать полный и ясный отчетъ о такомъ громадномъ и сложномъ явленіи, какъ философія Канта; даже только изложить все ея содержаніе въ короткихъ словахъ нѣтъ никакой надежды. Я ставлю себѣ болѣе скромную цѣль: указать самое общее значеніе его философскихъ воззрѣній на разумъ и познаніе и самый общій ихъ смыслъ. И это задача далеко не легкая: историческій смыслъ дѣла, совершеннаго Кантомъ, еще и въ наши дни является предметомъ страстной полемики; еще и теперь не наступила эпоха его спокойнаго историческаго изученія. Существуетъ цѣлая школа,

---

*) Рѣчь, произнесенная на торжественномъ засѣданіи Психологическаго Общества, посвященномъ памяти Канта, 28 декабря 1904 г. Напечатана въ 76 кн. „Вопр. филос. и психологіи“.

весьма распространенная, для которой Кантъ почти то же, чѣмъ было священное писаніе для средневѣковыхъ схоластикомъ. Самые важные философскіе вопросы сплошь и рядомъ рѣшаются ссылкою на его авторитетъ и цитатами изъ его сочиненій. Безпристрастное отношеніе къ Канту этимъ, конечно, устраняется: оно начинаетъ казаться чуть ли не кощунствомъ.

Однако, если даже и не примкнемъ къ этому взгляду на Канта, какъ на окончательнаго рѣшителя всѣхъ философскихъ проблемъ, за нимъ все-таки останется достаточно много значенія, въ самомъ дѣлѣ несравнимаго съ историческимъ значеніемъ кого-либо изъ другихъ мыслителей новаго времени, развѣ за исключеніемъ Декарта. Къ какой бы школѣ ни принадлежалъ философъ, онъ долженъ считаться съ великимъ историческимъ дѣломъ Канта, съ его безгранично разнообразнымъ вліяніемъ на всѣ послѣдующія явленія мысли,—болѣе того, онъ вынужденъ признать, какія важныя идеи и истины, которыя до тѣхъ поръ лишь разрозненно и смутно бродили въ отдѣльныхъ наиболѣе глубокихъ умахъ, вошли, благодаря Канту, во всеобщій философскій обиходъ, стали въ большей или меньшей мѣрѣ достояніемъ всякаго философски-размышляющаго человѣка и, какъ можно думать, составили непреходящій и неотмѣнный элементъ философскаго міропониманія. По этому поводу невольно приходитъ въ голову: теперь, когда со дня смерти Канта прошло уже болѣе столѣтія, казалось бы, уже наступило время, чтобы опредѣленно выдѣлить то, что было въ его философскихъ воззрѣніяхъ вѣковѣчнаго и навсегда убѣдительнаго. А между тѣмъ, какъ это еще трудно сдѣлать!

Какъ и всякій другой мыслитель, Кантъ былъ прежде всего продуктомъ своего времени, порожденіемъ тѣхъ условій и вліяній, среди которыхъ онъ воспитался. Его философскія воззрѣнія слагались въ очень интересную эпоху, когда, съ одной стороны, глубоко вѣрили во всемогущество разума и въ философіи, и въ наукѣ, и въ жизни, и когда, съ другой стороны, начали сильно сомнѣваться въ такомъ всемогуществѣ. Въ началѣ XVII вѣка Декартъ провозгласилъ великій принципъ раціонализма, который задалъ тонъ умственному движенію цѣлаго ряда послѣдующихъ поколѣній: для разума все открыто,—чего онъ не можетъ понять, того нѣтъ совсѣмъ. Лучшіе умы, проникнутые этимъ убѣжденіемъ, со всею добросовѣстностью хотѣли помощью разума проникнуть во всѣ тайны бытія и изъ него же почерпнуть идеалы и принципы жизни и дѣятельности. Разумомъ строили религію, нравственность, изъ него пытались обосновать абсолютныя правила художественнаго творчества. И вотъ за долговре-

меннымъ увлеченіемъ послѣдовало тяжелое разочарованіе: разумъ обманулъ обращенныя къ нему надежды. Въ метафизикѣ, вмѣсто безспорнаго знанія высшей истины, онъ далъ пестрый хаосъ разнообразныхъ гипотезъ, очень притязательныхъ, ожесточенно спорящихъ между собою и полныхъ логическими противорѣчіями по своему внутреннему смыслу; изъ раціональной религіи вышло никогда не удовлетворявшее безсодержательное отрицаніе, раціональная этика превратилась бы въ плоскій эвдемонизмъ и утилитаризмъ, въ которыхъ безцеремонно устранялись наиболѣе существенные мотивы и особенности нравственной жизни, въ эстетикѣ водворилась бездушная, педантическая регламентація, гасившая творческіе порывы истиннаго вдохновенія. Наступило глубокое духовное броженіе: въ философіи все болѣе пробивалась струя скептицизма, въ религіи все громче выдвигались права непосредственнаго чувства и внутреннихъ откровеній сердца, въ нравственной области все яснѣе пробуждается сознаніе невыводимости моральныхъ требованій изъ обыденныхъ побужденій человѣческаго интереса, наконецъ, въ сферѣ искусства все настойчивѣе раздается призывъ къ полной свободѣ творческаго генія.

Кантъ былъ глубоко убѣжденнымъ раціоналистомъ и остался имъ на всю жизнь. Но дѣйствовать ему пришлось среди того умственнаго броженія, о которомъ я говорилъ сейчасъ. Сомнѣніе во всемогуществѣ разума охватило и его, какъ оно покорило многихъ. Онъ отказался отъ догматическаго раціонализма, вѣрившаго, что для ума насквозь открыто все сущее. Но по всей натурѣ своей онъ не могъ надолго сдѣлаться скептикомъ или проповѣдникомъ субъективныхъ внушеній темнаго чувства. Вѣра въ неограниченную мощь разума, науки, разумомъ поставленныхъ идеаловъ была ему врождена не въ меньшей степени, чѣмъ Декарту. Для него, какъ для Декарта, неудача раціонализма въ прошломъ была только доказательствомъ того, что разумъ невѣрно понималъ свои задачи и назначеніе. Этимъ опредѣляется направленіе и смыслъ его философской дѣятельности въ ея оригинальный, такъ называемый *критическій* періодъ. Кантъ началъ отстаивать авторитетъ разума черезъ полную переоцѣнку всей его природы и всѣхъ его функцій. Общій результатъ этой переоцѣнки былъ такой: нашъ разумъ вовсе не обладаетъ безпредѣльною силою проникновенія въ суть вещей, въ этомъ отношеніи онъ заключенъ въ очень тѣсныя границы,—но за то въ этихъ границахъ онъ является всесильнымъ законодателемъ всего познаваемаго. Познаваемый міръ—далеко не весь міръ,—это даже вообще не настоящій міръ, какъ онъ существуетъ въ себѣ. Онъ только представляется нами,

хотя всѣми людьми одинаково, но не имѣетъ своей независимой реальности. Мы его воспринимаемъ, познаемъ и мыслимъ, какъ это намъ предписываетъ наша природа, но за то въ этомъ представляемомъ мірѣ только то и дано, что предписываютъ природа и законы нашего духа. Познавая міръ нашего опыта, мы создаемъ его. Такимъ образомъ уже въ процессахъ познанія нашъ разумъ является творческимъ, самозаконнымъ началомъ; тѣмъ болѣе такимъ самозаконнымъ и въ то же время универсальнымъ, одинаково во всѣхъ людяхъ дѣйствующимъ началомъ является онъ въ области нравственнаго сознанія, поскольку онъ автономно ставитъ абсолютный идеалъ долга,—въ религіи, поскольку онъ внушаетъ намъ такое пониманіе жизни, которое отвѣчаетъ высшимъ требованіямъ моральной оцѣнки,—въ искусствѣ, поскольку въ субъективномъ и безотчетномъ творчествѣ художественнаго генія сами собой реализуются верховныя нормы прекраснаго. Полная автономность разума во всѣхъ сферахъ его проявленій,—въ этомъ коренная мысль философіи Канта. Однако мы остановимся теперь на томъ вопросѣ, къ рѣшенію котораго Кантъ старался приложить этой свотъ принципіальный взглядъ прежде всего и къ которому, пожалуй, было всего труднѣе приложить его. Я имѣю въ виду вопросъ о познаніи. Что такое познаніе и какъ оно возможно по Канту?

Существуетъ ли познаніе? Существуетъ ли оно въ строго научномъ смыслѣ слова, — въ смыслѣ системы всеобщихъ, недопускающихъ никакихъ исключеній, *необходимыхъ* истинъ? Въ этомъ не должно быть сомнѣнія. Существуетъ математика, а ея истины обладаютъ абсолютною универсальностью. Дважды два всегда и вездѣ четыре; прямая линія всегда и вездѣ есть кратчайшее разстояніе между двумя точками. Далѣе существуетъ естествознаніе, и его основнымъ истинамъ мы приписываемъ не менѣе всеобщій и необходимый характеръ. Что количество вещества не увеличивается и не уменьшается въ природѣ, что всякое явленіе имѣетъ причину, дѣйствующую по неизмѣнному закону, это для насъ едва ли менѣе безспорно, чѣмъ истины математики. Но какъ возможно такое всеобщее, необходимое знаніе? Откуда оно почерпается? Изъ опыта? Но опять не можетъ доставить всеобщихъ и необходимыхъ истинъ. Индуктивныя обобщенія изъ опыта только приблизительны, только вѣроятны, но въ нихъ нѣтъ универсальной достовѣрности. Какъ же возможно *настоящее* научное познаніе?

Его источникъ въ разумѣ. Опытъ строится сообразно съ законами нашей мысли,—оттого наша мысль безошибочно открываетъ

правящіе опытомъ универсальные законы. Отчего все происходящее въ наблюдаемой нами природѣ подчиняется законамъ математики? По убѣжденію Канта, это зависитъ отъ того, что пространство и время, съ отношеніями которыхъ математическое знаніе постоянно обращается, суть всеобщіе формы и законы нашего чувственнаго воспріятія или способности нашего духа *созерцать* предметы опыта. Для Канта пространство и время не суть безконечно огромныя вмѣстилища вещей, данныя раньше всего существующаго, независимыя отъ нашего ума и чувства, — какъ смотрѣлъ на нихъ наприм. Ньютонъ,—не суть они и принадлежащія самимъ вещамъ свойства, какъ учила Лейбнице-Вольфовская школа; напротивъ, и время, и пространство только *чистыя созерцанія*, только неотдѣлимыя отъ нашего разума формы его воспринимающей дѣятельности, которыя составляютъ съ нимъ одно. Почему всѣ доступныя нашему познанію вещи подчиняются законамъ пространства и времени? Потому, что только то намъ и доступно, что въ пространство и время вошло и ими, такъ сказать, покрылось, т.-е. всецѣло подчинилось ихъ законамъ и отношеніямъ. Почему законы пространства и времени понятны намъ въ своей всеобщности и необходимости? Потому что пространство и время суть продукты нашего ума, они намъ видны насквозь, и мы поэтому можемъ вполнѣ понять и оцѣнить принадлежащія имъ свойства. Вещи, какъ онѣ сами по себѣ существуютъ, можно ли считать пространственными и временными? По Канту этого никакъ предполагать не должно: тогда пространство и время были бы независимы отъ нашей мысли, и мы не могли бы ихъ знать такъ, какъ мы ихъ знаемъ; наше знаніе о нихъ тогда было бы только *эмпирическимъ*, а не тѣмъ *апріорнымъ*, предупреждающимъ всякій частный опытъ, какимъ оно оказывается на самомъ дѣлѣ. А изъ этого вытекаетъ чрезвычайно важный выводъ: пространство и время суть опредѣленія только явленій, а не самихъ вещей, они составляютъ неизбѣжную и непреходящую характеристику міра *феноменальнаго*, но они ничего намъ не говорятъ о мірѣ *ноуменальномъ*, т.-е. лежащемъ за предѣлами нашего чувственнаго воспріятія.

Вполнѣ аналогичныя соображенія высказываетъ Кантъ относительно основныхъ законовъ естествознанія. Говоря кратко, всеобщіе законы природы онъ выводитъ изъ условій возможности такого опыта, какимъ мы обладаемъ въ дѣйствительности. Они суть законы природы только потому, что они суть внутренно присущіе нашему разуму законы испытанія природы *). Что опытъ требуетъ такихъ основополо-

*) Ср. Alois Riehl. Immanuel Kant 1904, s. 20.

женій и принциповъ, которые лежатъ въ основѣ самой его возможности, и что такимъ образомъ эти принципы совпадаютъ съ постулатами познаваемости природы, — въ этомъ главная мысль „Критики чистаго разума“. И Кантъ идетъ еще дальше: законы возможнаго опыта и, стало быть, всеобщіе законы природы онъ пытается свести къ ихъ послѣднему и окончательному основанію,— къ единству самосознанія вообще. Нашъ опытъ потому только развертывается въ стройной, единой, закономѣрной картинѣ, что наше познающее и мыслящее *я* обладаетъ само изначальнымъ внутреннимъ единствомъ: нельзя представить единства познаваемыхъ объектовъ безъ абсолютнаго единства мыслящаго субъекта. Опытъ въ дѣйствительномъ значеніи слова и, слѣдовательно, вообще познаніе какихъ бы то ни было явленій, возможны лишь для единаго сознанія, всѣ представленія котораго сопровождаются однимъ и тѣмъ же сужденіемъ: „я мыслю“.

Итакъ, опытъ потому только связывается съ знаніемъ и *есть знаніе*, что онъ самъ оказывается возможнымъ лишь въ силу законовъ мышленія и законовъ чувственнаго созерцанія. Но за то Кантъ настойчиво доказываетъ и обратное положеніе: всякое дѣйствительное знаніе заключается только въ опытѣ и не можетъ перешагнуть черезъ его границы. Когда разумъ, пользуясь своими понятіями и законами, пытается приблизиться къ вещамъ въ себѣ, мечтаетъ отвѣтить на вопросы о томъ, что такое Богъ? что такое міръ? что такое наша душа? — онъ впадаетъ въ обманчивыя заключенія, въ невольные софизмы, въ противорѣчія и ведетъ безплодную діалектическую игру съ безсодержательными абстракціями. Кантъ подвергаетъ безпощадной и разрушительной критикѣ всѣ выводы современной ему метафизической философіи и не оставляетъ въ ней камня на камнѣ. Именно этотъ отдѣлъ его теоретическихъ размышленій, въ которомъ онъ излагаетъ свои возраженія противъ раціональной психологіи, въ которомъ онъ вскрываетъ внутреннія противорѣчія въ нашихъ умозрительныхъ понятіяхъ о мірѣ въ его цѣломъ, и въ которомъ онъ тонко опровергаетъ обычныя доказательства бытія Божія,—получилъ широкую популярность даже у неспеціалистовъ въ философіи. Между тѣмъ Кантъ вовсе не хочетъ совсѣмъ отказаться отъ идей разума о душѣ, Богѣ, мірѣ, свободѣ и т. д. Онъ отрицаетъ возможность строгаго научнаго познанія ихъ содержанія, но онъ вовсе не думаетъ, чтобы онѣ сами по себѣ представляли только обманчивыя иллюзіи напротивъ, онъ неутомимо старается выдвинуть ихъ огромное положительное значеніе. Идеи разума составляютъ столь же нормальный

продуктъ автономной дѣятельности нашего сознанія, какъ и тѣ основоположенія, помощью которыхъ мы познаемъ природу, или какъ наши чистыя представленія о пространствѣ и времени. Мы не можемъ теоретически познать и доказать Бога, міръ въ его цѣломъ, душу, свободу и т. п., но во всякомъ случаѣ мы ихъ *можемъ мыслить*.

Съ точки зрѣнія Канта, приходится сказать еще больше, и этотъ выводъ намѣчается у него весьма нерѣдко, хотя всегда въ очень осторожной формѣ и съ большими оговорками: то, что нами понимается чрезъ идеи разума, есть *единственно мыслимое* для міра ноуменальнаго въ его отличіи отъ чувственнаго міра нашего опыта. Въ самомъ дѣлѣ, для Канта и пространство, и время, и вещество въ нихъ, и господствующая надъ чувственно-воспринимаемыми явленіями природная необходимость—даны только для насъ, для человѣческаго чувственнаго сознанія, а внѣ его они ничто. Итакъ, если существуютъ какія-нибудь вещи въ себѣ, какіе-нибудь ноумены, они должны быть непространственны, невременны, нематеріальны; если въ нихъ есть какая-нибудь дѣятельность и причинность, она должна быть свободною; если въ нихъ есть какая-нибудь закономѣрность, она можетъ быть только закономѣрностью свободно и творчески осуществляемаго идеала, а никакъ не закономѣрностью слѣпого физическаго принужденія. Съ этими неизбѣжными соображеніями связаны вѣрованія разума, которыя составили ясный и величавый фонъ моральной философіи Канта.

Но и въ чисто теоретической дѣятельности ума идеи, по Канту, должны играть великую роль. Имъ должно принадлежать направляющее, регулирующее значеніе въ процессахъ научной мысли. Только въ ихъ свѣтѣ знаніе природы получаетъ дѣйствительное единство и настоящую законченность: мы не можемъ доказать бытія Божія, но мы должны мыслить и понимать познаваемый міръ такъ, какъ будто бы онъ былъ произведеніемъ высшаго разума и высшей воли; мы не можемъ познать свою нематеріальную безсмертную душу, но мы должны объяснять наши душевныя явленія, какъ будто бы именно такая душа лежала въ ихъ основѣ. Мы должны во всемъ наблюдаемомъ нами уловлять его единый внутренній смыслъ, хотя въ этой работѣ объединенія мы никогда не можемъ вступить изъ міра явленій, и хотя и въ отношеніи къ нему эта работа никогда не можетъ быть доведена до конца.

II.

Таково, въ весьма общихъ и схематическихъ чертахъ, теоретическое міросозерцаніе Канта. Но я думаю,—уже изъ этого скуднаго

очерка можно замѣтить, до какой степени совсѣмъ своеобразны были взгляды Канта. Въ нихъ замѣчательно обдуманно и глубоко соединились такія противоположныя точки зрѣнія, которыя до него никогда не сливались въ одно цѣлое. Съ одной стороны, Канта можно назвать эмпирикомъ или даже скептикомъ: вѣдь онъ настоятельно училъ, что мы можемъ знать только явленія чувственнаго опыта и ничего больше, онъ рѣшительно утверждалъ, что *всѣ* понятія нашего ума имѣютъ примѣненіе только къ этимъ явленіямъ и внѣ ихъ теряютъ всякій смыслъ; онъ доказывалъ въ то же время, что самъ чувственный опытъ по всѣмъ своимъ свойствамъ есть чисто субъективное, хотя и общечеловѣческое сознаніе, никакъ не отражающее дѣйствительнаго міра. Но, съ другой стороны, Кантъ раціоналистъ, равнаго которому по смѣлости не было въ исторіи: для него нашъ разумъ не только познающая сила,— онъ верховный и полновластный законодатель природы; для него нашъ разумъ всѣ истинно научныя положенія a priori почерпаетъ изъ самого себя; наконецъ, для него въ идеяхъ разума о Богѣ, свободѣ, мірѣ, душѣ намъ открывается то, что лежитъ за предѣлами всего феноменальнаго.

Можно ли сказать, что Кантомъ была достигнута и установлена совершенная гармонія этихъ діаметрально противоположныхъ мыслей? Такое мнѣніе, конечно, будетъ содержать преувеличеніе: противоположности, которыя Кантъ хотѣлъ сочетать въ одно стройное цѣлое, представляли изъ себя болѣе, чѣмъ противоположности,—во многихъ случаяхъ это были утвержденія; которыя исключали другъ друга и противорѣчили другъ другу. Чтобы убѣдиться въ томъ, достаточно подумать хотя бы надъ этимъ однимъ пунктомъ: если вѣрно, что всѣ понятія ума имѣютъ значеніе и смыслъ только въ предѣлахъ нашей чувственности, какъ тогда говорить о мірѣ ноуменовъ, какъ видѣть въ идеяхъ разума откровеніе внутренняго смысла самой дѣйствительности? Какъ уже на это пришлось указывать, на Канта до сихъ поръ очень многіе смотрятъ какъ на абсолютнаго рѣшителя всѣхъ вопросовъ философіи. Удержится ли за нимъ навсегда эта высокая оцѣнка? Этому явно препятствуютъ несомнѣнныя и въ то же время неисцѣлимыя логическія противорѣчія его системы въ ея цѣломъ.

Однако, можно ли требовать отъ Канта того, чего не удалось сдѣлать ни одному философу за всю исторію человѣческой мысли до нашихъ дней? Да и наступитъ ли когда-нибудь для людей время окончательнаго рѣшенія всѣхъ высшихъ проблемъ знанія? Когда мы говоримъ о великомъ мыслителѣ прошлаго, предъ нами становятся другіе вопросы: что новаго внесъ онъ въ исторію? Какіе его взгляды

и выводы оказались вдохновляющимъ стимуломъ дальнѣйшаго философскаго развитія? Наконецъ, какія его заключенія явились прочнымъ и непоколебимымъ пріобрѣтеніемъ философскаго знанія послѣдующихъ временъ? Этотъ послѣдній вопросъ представляется важнѣйшимъ, потому что въ немъ идетъ рѣчь о томъ, *что истинно* въ данномъ философскомъ ученіи. И въ то же время это чрезвычайно трудный вопросъ, и, какъ мы знаемъ, онъ особенно труденъ, когда его поставимъ о Кантѣ. Дать его полное рѣшеніе сейчасъ, въ краткомъ очеркѣ, вещь явно невозможная, но, все-таки его нельзя совсѣмъ обойти молчаніемъ.

Какія истины Кантъ внесъ въ философію, которыя усвоены ею теперь безъ различія школъ, или про которыя, по крайней мѣрѣ, можно съ увѣренностью сказать, что онѣ *должны быть* усвоены и признаны при нормальной постановкѣ философскаго анализа? Дѣло не въ томъ, раскрылъ ли ихъ Кантъ до конца, далъ ли онъ имъ полное и достаточное обоснованіе и не впадалъ ли онъ самъ въ невольную односторонность при ихъ оцѣнкѣ. Уже и того довольно, если какая-нибудь истина впервые замѣчена и выдвинута въ своемъ значеніи, хотя бы потомъ ея пониманіе, ея обоснованіе и ея приложенія очень мѣнялись и преобразовывались. И вотъ если взглянемъ на Канта съ этой стороны, мы убѣдимся, какъ страшно обогатилъ онъ философію своими изслѣдованіями, и мы поймемъ, что онъ дѣйствительно былъ ея великимъ реформаторомъ. Въ этомъ случаѣ я остановлюсь только на немногихъ, особенно важныхъ пунктахъ.

Прежде всего, мнѣ кажется, должно признать, что Кантъ прочно ввелъ въ философію ученіе объ идеальности пространства и времени. Быть можетъ, его собственные выводы въ этомъ вопросѣ страдаютъ односторонностью, а приводимыя имъ доказательства не всегда одинаково убѣдительны и безупречны въ логическомъ отношеніи *). Быть можетъ, его принципіальное отрицаніе какого бы то ни было соотвѣтствія между пространственно-временными отношеніями въ нашемъ опытѣ и дѣйствительною природой вещей слишкомъ явно толкаетъ его міросозерцаніе въ сторону чистаго иллюзіонизма, какъ ни возставалъ Кантъ противъ такого толкованія его ученія. Все же за Кантомъ остается его безсмертная заслуга: послѣ него стало невозможнымъ видѣть въ пространствѣ и времени абсолютныя реальности, которыя предшествуютъ всѣмъ вещамъ, отъ которыхъ вещи по своему бытію вполнѣ зависятъ и которыя сами безусловно пусты отъ всего реальнаго, отъ всякой жизни, силы и дѣятельности и такимъ

*) См. мои „Положительныя задачи философіи“, ч. II, стр. 90—99.

образомъ представляютъ изъ себя какія-то „сущія небылицы“. Кантъ сдѣлалъ очень подозрительными всякія попытки приписывать пространству и времени реальную объективность и тѣмъ заставилъ обратить самое серьезное вниманіе на психологическое происхожденіе представленій о нихъ, а также и на то, какъ много въ этихъ представленіяхъ чисто-субъективныхъ элементовъ. А изъ всего этого вытекали огромныя послѣдствія для цѣлаго ряда метафизическихъ гипотезъ. И прежде всего послѣдовательно проведенный философскій матеріализмъ въ какихъ бы то ни было формахъ становился невозможнымъ: вѣдь матерія всецѣло существуетъ въ пространствѣ и времени; если природа пространства и времени только идеальна, тогда и матерія лишь феноменъ, а никакъ не реальная, и тѣмъ болѣе абсолютная сущность.

Другая заслуга Канта состоитъ въ томъ, что онъ съ неподражаемой глубиной мысли установилъ огромное, коренное значеніе единства сознанія для самой возможности опыта. Только въ томъ случаѣ, если дано единое, во всѣхъ измѣненіяхъ тожественное себѣ *я*, которое узнаетъ все прежде имъ воспринятое, какъ дѣйствительно бывшее,—только тогда неудержимо текучій, во всѣхъ своихъ составныхъ частяхъ непрерывно исчезающій и возникающій хаосъ чувственныхъ явленій можетъ предстать нашему сознанію въ видѣ единой, связной картины совершившагося во времени процесса. И наоборотъ, если бы наше сознаніе возникало вновь съ каждымъ новымъ душевнымъ состояніемъ и вмѣстѣ съ нимъ уносилось бы и пропадало, мы не могли бы знать о разнообразіи нашихъ воспріятій, настоящее не связывалось бы въ нашей мысли съ прошлымъ, и въ насъ не могло бы возникнуть ничего, отвѣчающаго слову „опытъ“. Когда вдуматься, изъ этого получаются очень важные выводы не только для теоріи познанія, но и для психологіи. Трудно достаточно оцѣнить и ту заслугу Канта, что онъ съ рѣдкою силою умозрительнаго анализа раскрылъ принципіальную мыслимость *свободы* даже при ненарушимомъ господствѣ необходимости надъ всѣми явленіями извѣстнаго намъ міра. Этимъ онъ безспорно подготовилъ путь для умиротворенія вѣковѣчнаго конфликта между защитниками детерминизма и поборниками свободной воли.

Не менѣе богатою послѣдствіями оказалась та оцѣнка, которую Кантъ сдѣлалъ необходимымъ элементомъ научнаго знанія. Кантъ показалъ, что истинная наука невозможна безъ обосновывающихъ ее умозрительныхъ, опытъ предупреждающихъ, *апріорныхъ* положеній. Опять вопросъ не въ томъ, въ какой степени вѣрно Кантъ истолко-

валъ происхожденіе и содержаніе этихъ положеній. Важенъ выставленный имъ общій принципъ: наука не можетъ слагаться изъ однихъ эмпирическихъ обобщеній; она начинается только тогда, когда факты опыта прошли предъ судомъ высшихъ началъ, достовѣрность которыхъ для нашей мысли не зависитъ ни отъ какихъ эмпирическихъ данныхъ.

Наконецъ, что сказать о самомъ главномъ выводѣ Канта, объ его утвержденіи, что только явленія чувственнаго опыта могутъ быть поняты и познаны нами, а все другое намъ совсѣмъ недоступно? Противъ этого взгляда Канта можно справедливо возражать, что онъ самъ не удержался на поставленной имъ границѣ и *не могъ* на ней удержаться по всему существу своихъ воззрѣній на составъ и происхожденіе опыта; что онъ вынужденъ былъ предположить умопостигаемый міръ вещей въ себѣ и даже имѣлъ о немъ весьма опредѣленныя идеи; что поэтому проведенная имъ граница была весьма условною и шаткою и далеко не обозначала той непроходимой пропасти, какую онъ самъ въ ней видѣлъ. Но если его приговоръ въ этомъ кардинальномъ вопросѣ его философіи и былъ одностороненъ, все же никакъ не слѣдуетъ забывать ту очень серьезную долю истины, которая въ немъ заключалась.

Кантъ говорилъ: „понятія безъ воззрѣній пусты“. И въ самомъ дѣлѣ, нѣтъ мысли совсѣмъ лишенной всякаго *воззрительнаго* матеріала и не имѣющей никакого отношенія къ тому, что является въ нашемъ сознаніи предметомъ непосредственнаго внутренняго переживанія, прямого созерцанія или воззрѣнія. Самыя отвлеченныя наши идеи отвлечены отъ чего-нибудь, что прямо намъ дано или во внутреннемъ или во внѣшнемъ опытѣ. Это иначе можно выразить такъ: мы только то способны понять и представить, какъ реальное, что имѣетъ хотя какую-нибудь аналогію или съ нашимъ внутреннимъ, или съ воспринимаемымъ нами внѣшнимъ міромъ. Въ чемъ нѣтъ никакихъ точекъ соприкосновенія и сходства съ переживаемымъ нами въ своемъ самочувствіи и во внѣшнемъ воспріятіи, то не можетъ быть нами понято или тѣмъ болѣе узнано, потому что для его пониманія и познаванія въ насъ не оказывается никакихъ положительныхъ данныхъ. Между тѣмъ, по Канту, вещи въ себѣ, ноумены, не имѣютъ совсѣмъ никакого подобія ни въ какихъ даже самыхъ общихъ свойствахъ, законахъ и отношеніяхъ съ чувственнымъ міромъ явленій, которыя одни даны прямо нашему сознанію. Потому Кантъ былъ только послѣдователенъ и вѣренъ себѣ, когда при такомъ допущеніи онъ утверждалъ абсолютную непознаваемость ноуменовъ и

видѣлъ въ нихъ лишь отрицательное, пограничное понятіе, лишенное всякаго содержанія. Однако съ полнымъ основаніемъ можно спросить, правильно ли было само это допущеніе? Былъ ли серьезный логическій поводъ такъ насильственно противополагать воспринимаемыя нами явленія вызывающимъ ихъ въ насъ вещамъ реальнаго міра и вырывать между тѣми и другими такую зіяющую бездну? Вѣдь именно такой взглядъ на вещи въ себѣ, въ виду заключавшихся въ немъ неисправимыхъ внутреннихъ противорѣчій, оказался главнымъ предметомъ нападеній даже среди единомышленниковъ Канта. И, какъ мы уже хорошо знаемъ, самъ Кантъ не могъ остановиться на этой точкѣ зрѣнія, и міръ ноуменовъ незамѣтно превращается для него во всеобъемлющее духовное царство, которое въ своемъ строѣ и въ своихъ проявленіяхъ свободно подчиняется требованіямъ нравственнаго закона. Неудивительно, что въ дальнѣйшемъ развитіи нѣмецкаго идеализма Кантова гипотеза о безусловно непостижимыхъ вещахъ въ себѣ была совсѣмъ отброшена, и на мѣсто его отрицательнаго утвержденія: *вещей въ себѣ мы понять не можемъ*, стало положительное: *мы можемъ понять лишь такой міръ, который не чуждъ нашему духу, а, напротивъ, по своему бытію и качествамъ представляетъ всецѣлую реализацію законовъ и свойствъ духа; всякое иное предположеніе о дѣйствительно существующемъ ничего не можетъ дать, кромѣ лжи и противорѣчій.* Эта общая мысль легла въ основу великихъ идеалистическихъ системъ Фихте, Шеллинга и Гегеля. Въ ней заключается глубоко оригинальный умозрительный принципъ философіи XIX столѣтія, и она есть несомнѣнный плодъ критики разума Канта, потому что выражаетъ единственно возможное рѣшеніе выставленной имъ коренной проблемы.

Всматриваясь въ ученіе Канта о неизбѣжной ограниченности человѣческаго познанія, мы находимъ въ немъ и другую важную идею, тѣсно связанную съ его, во всякомъ случаѣ, тонкой и геніальной гипотезой объ апріорныхъ формахъ человѣческаго разума. Эта мысль, если ее освободить отъ спеціальныхъ предпосылокъ системы Канта, получитъ такой видъ: мы только о такихъ предметахъ можемъ имѣть дѣйствительно научное познаніе, которые оказываются сполна доступными для математическаго и механическаго анализа; только то въ природѣ, къ чему всесторонне прилагаются законы математики (и прежде всего геометріи) и основные принципы физики, открыто для исчерпывающаго научнаго объясненія; другими словами, лишь въ пространственно-наглядномъ лежитъ научная истина. Нужно сказать, что и этому выводу Кантъ даетъ слишкомъ рѣзкую и исключитель-

ную форму: ради него онъ удаляетъ психологію изъ области настоящей науки; ради него онъ всякую дѣйствительность, выходящую изъ границъ чувственно нагляднаго въ пространствѣ, переноситъ въ проблематическую сферу только мыслимыхъ понятій, относительно которыхъ мы не можемъ установить даже степеней ихъ вѣроятности. Вновь приходится указать, что онъ самъ не могъ удержаться въ поставленныхъ имъ предѣлахъ: не говоря уже ни о чемъ другомъ, сама его критика разума обращается очевидно не съ механическимъ и не съ физическимъ матеріаломъ, а вѣдь Кантъ ей приписывалъ общеобязательную научную цѣну. Но опять повторю: дѣло не въ односторонней рѣзкости выводовъ Канта (по отношенію къ огромному ихъ большинству такая односторонность является ихъ наиболѣе характернымъ недостаткомъ), а въ томъ, что въ нихъ было положительно истиннаго. И должно признать, что въ своей оцѣнкѣ строго научнаго онъ высказалъ весьма существенную истину, значеніе которой убѣгало отъ сознанія большей части его предшественниковъ: только математически наглядное можетъ составить предметъ точной, измѣряющей и впередъ предсказывающей науки, — все другое не подлежитъ исчерпывающему и до конца разлагающему всѣ элементы даннаго содержанія знанію.

Правда, Кантъ шелъ гораздо дальше. Ему казалось, что въ опытѣ ничего и нѣтъ, кромѣ того, что по всѣмъ своимъ отношеніямъ и связямъ всецѣло растворяется въ математически наглядныхъ законахъ. Эти законы, по глубокому убѣжденію Канта, продиктованы организаціей нашего разума, а въ опытъ можетъ попасть только то, что подчинилось основнымъ условіямъ этой организаціи; лишь въ виду этихъ соображеній могъ онъ провозгласить нашъ разумъ законодателемъ природы. Но какъ ни крѣпко былъ убѣжденъ во всемъ этомъ Кантъ, я имѣю смѣлость думать, что онъ не доказалъ своего убѣжденія: главы, посвѣщенныя выведенію физической природы изъ законовъ чистой мысли, составляютъ несомнѣнно очень глубокомысленный, но въ то же время самый темный и наименѣе договоренный отдѣлъ „Критики чистаго разума“. А если такъ, то мы не имѣемъ основаній сливать границы возможнаго опыта съ границами точной науки. Но когда вмѣсто слова „опытъ“ мы подставимъ слова „точная наука“, мы безспорно можемъ сказать: все, что входитъ въ область точной науки, вполнѣ подчиняется математически наглядымъ законамъ.

Вообразимъ, въ самомъ дѣлѣ, что въ нашъ опытъ ворвались явленія, которыхъ никакъ нельзя разложить на математически на-

глядные, элементы,—которыя въ своемъ капризномъ развитіи не подчиняются обычному для насъ временному и пространственному порядку,—которыя даже ярко обнаруживаютъ такія отношенія и связи, которыхъ нельзя выразить ни въ какихъ понятныхъ для насъ пространственныхъ и временныхъ терминахъ; мы можемъ сколько угодно изучать такія явленія, мы все же не получимъ о нихъ точной науки. Въ лучшемъ случаѣ мы добудемъ только сумму приблизительныхъ эмпирическихъ обобщеній, внутренній смыслъ которыхъ останется для насъ навсегда загадочнымъ.

Кантъ опредѣленно очертилъ границы строго научнаго, въ этомъ его громадная заслуга предъ философскою и научною мыслію. Но его критика оказалась односторонне-догматической, поскольку онъ провозгласилъ абсолютную непознаваемость всего, что выходитъ изъ этихъ границъ. Міръ слагается не изъ того только, что насквозь ясно для нашей мысли и легко облекается въ геометрическія и механическія схемы. Кромѣ физической природы, нашему опыту дана наша собственная душевная жизнь, дана исторія человѣчества, даны безконечно разнообразныя проявленія духовнаго творчества. Куда это все дѣвать? Наконецъ, по поводу нашего опыта въ его цѣломъ, предъ нашимъ сознаніемъ немолчно и неотступно стоитъ вопросъ о томъ, что же лежитъ въ основѣ чувственнаго міра явленій, какъ самобытная дѣйствительность? Неужели мы должны разъ навсегда отказаться отъ пониманія всего подобнаго? Неужели въ этой области мы неспособны установить даже градаціи большей или меньшей мыслимости, и для нея самыя глубокія и самыя нелѣпыя гипотезы равноправны между собою? Едва ли такъ возможно думать, да и самъ Кантъ этого не думалъ. Кантъ не сказалъ послѣдняго слова въ философіи; но онъ выдвинулъ великую и далеко еще не рѣшенную проблему о различныхъ степеняхъ познаваемости вещей.

Нравственное ученіе Шопенгауера *).

Мм. Гг! Что Шопенгауеръ мыслитель очень оригинальный, съ этимъ соглашаются всѣ его критики, все равно—высоко или низко они его оригинальность ставятъ. Не такъ легко сразу отвѣтить, въ чемъ собственно эта своеобразность Шопенгауера состояла? Въ самомъ дѣлѣ, его общее метафизическое міросозерцаніе, какъ бы сильно самъ онъ ни отрицался отъ такого сродства, имѣетъ очень много сходнаго съ тѣмъ, чему учили его непосредственные предшественники и современники въ нѣмецкой философіи. Нѣмецкія философскія системы послѣ Канта, не смотря на идеалистическіе пріемы своего построенія, по содержанію своему въ большинствѣ напоминаютъ ту форму философіи, которая неоднократно являлась въ исторіи мысли и которую можно обозначить именемъ *натуралистическаго пантеизма*. Общій смыслъ основного воззрѣнія нѣмецкихъ философовъ послѣ Канта можно выразить такъ: Міръ есть прямая и непосредственная реализація Божества; абсолютный принципъ бытія неотдѣлимъ отъ вещей, въ которыхъ онъ воплощается,—онъ только въ нихъ получаетъ дѣйствительность; помимо ихъ, самъ въ себѣ, онъ есть безусловное тождество самыхъ противоположныхъ началъ и силъ, но именно потому они въ немъ содержатся только въ возможности, только въ зачаткѣ, и подлинной реальности еще не получили. Абсолютный принципъ есть только *зародышъ, возможность* всего, но *дѣйствительность, жизнь* онъ получаетъ только въ конечныхъ формахъ. Раскрывая свои потенціи, онъ становится природою во всемъ многообразіи ея элементовъ, силъ и законовъ, онъ становится органическою жизнію въ безконечности ея проявленій, наконецъ онъ становится человѣкомъ и только въ немъ сознаетъ и познаетъ себя,—является свободнымъ, собою овладѣвшимъ духомъ. Этотъ абсолютный принципъ у великихъ

*) Рѣчь, прочитанная на торжественномъ засѣданіи Московскаго Психологич. Общества 14 февраля 1888 г. Напечат. въ вып. I „Трудовъ Моск. Психол. Общества“.

представителей нѣмецкаго идеализма носитъ различныя названія: это *абсолютная идея* Гегеля, *абсолютный разумъ* или *абсолютное тождество* Шеллинга, *абсолютное „я“* Фихте. Оттѣнки въ его пониманіи замѣтно мѣняются у различныхъ мыслителей *), они спорятъ и состязаются между собою, но общая мысль у нихъ одна и та-же: *конечное въ разнообразіи его формъ и процессовъ есть единственная реальность абсолютнаго; Богъ существуетъ только подъ видомъ міра.* Изъ такого взгляда съ неизбѣжностью вытекалъ *оптимизмъ* нѣмецкихъ идеалистовъ: жизнь міра въ существѣ своемъ есть жизнь божественная. Абсолютный разумъ воплотился во всѣхъ вещахъ. „Что разумно, то дѣйствительно, что дѣйствительно, то разумно“,—эту формулу Гегеля безъ сомнѣнія можно считать нравственнымъ исповѣданіемъ нѣмецкой идеалистической школы.

Что же сдѣлалъ Шопенгауеръ? Въ общихъ основаніяхъ своей метафизической системы, какъ я уже говорилъ, онъ въ значительной степени сходится и съ Фихте и съ Шеллингомъ и даже съ Гегелемъ, не смотря на неудержимую къ нему ненависть. Даже опредѣленіе основы міра, какъ *воли*, далъ Шопенгауеръ не первый. Раньше его такъ опредѣлилъ абсолютный принципъ въ немъ самомъ Шеллингъ въ своемъ сочиненіи „о существѣ свободы“. Но Шопенгауеръ какъ-бы задалъ самъ себѣ слѣдующіе вопросы: эта темная сила, текущая во всѣхъ существахъ, принимающая безчисленныя формы, сама съ собою враждующая и себя пожирающая, каждое мгновеніе впитывающая въ себя всю безконечность страданія безконечнаго множества тварей,—сила все созданное разрушающая, чтобы сейчасъ же возродить его въ видѣ не менѣе призрачномъ и мимолетномъ, можетъ ли она быть названа *Богомъ* и абсолютнымъ *разумомъ?* Ея основными качествами не являются ли напротивъ безуміе,—безотчетное и безсмысленное стремленіе осуществиться во что бы то ни стало? Существованіе такой силы даетъ ли какое нибудь ручательство за красоту и благость творенія? Совсѣмъ наоборотъ, если все конечное—мимолетная и призрачная форма абсолютнаго, если въ свою очередь абсолютное само въ себѣ есть только *возможность жизни*, а не жизнь въ ея *дѣйствительномъ осуществленіи*—міръ съ его солнцами и млечными путями не представляетъ ли *призракъ призрака*, чистое *ничто?*

Вы знаете, какъ Шопенгауеръ на эти вопросы отвѣтилъ, и по всей справедливости можно сказать, что въ его лицѣ нѣмецкій идеа-

*) Напримѣръ, собственно натуралистическій элементъ въ представленіи о безусловномъ началѣ вещей въ системѣ Фихте почти отсутствуетъ, въ воззрѣніяхъ Шеллинга онъ получаетъ первенствующее значеніе.

лизмъ пришелъ къ *самоотрицанію* и *самоосужденію*. Шопенгауеръ—закоренѣлый безбожникъ; но мнѣ кажется, что его открытое, нерѣдко доходящее до кощунства безбожіе,—для искренняго вѣрующаго сердца должно быть *симпатичнѣе*, нежели то деликатное упраздненіе всего существеннаго вѣры,—иногда подъ видомъ ея философскаго обоснованія,—какое находимъ у Гегеля, у Шеллинга въ его первой системѣ, или даже у знаменитаго учителя протестантскихъ богослововъ—Шлейермахера.

Итакъ—коренная своеобразность Шопенгауера, въ существенно измѣнившейся *нравственной* оцѣнкѣ основныхъ началъ нѣмецкаго идеализма. Само собою понятно, что она должна была глубоко отразится на рѣшеніи вопроса о нравственной задачѣ человѣческой жизни и дать ему чрезвычайно оригинальное освѣщеніе и въ то-же время очень широкую постановку. Шопенгауеръ въ Parerga говоритъ: „что міръ имѣетъ только физическое и никакого нравственнаго значенія—это есть величайшее, губительнѣйшее, коренное заблужденіе, настоящее *извращеніе* смысла,—то самое, что вѣра олицетворила въ образѣ антихриста“. Въ эти слова вылилось одно изъ самыхъ задушевныхъ его убѣжденій. Дѣйствительно, нравственный вопросъ для Шопенгауера всегда стоитъ на первомъ планѣ, затѣняя всѣ другіе, и глубокія этическія соображенія и замѣчанія во множествѣ разсѣяны въ его сочиненіяхъ *). Шопенгауеръ, безспорно, одинъ изъ геніальнѣйшихъ психологовъ-наблюдателей во всей исторіи человѣчества, и ни въ чемъ сила его проницательности не сказывается съ такою поражающею яркостью, какъ въ тѣхъ случаяхъ, когда ему приходится разбирать нравственныя пружины человѣческихъ дѣйствій.

Всѣ попытки своихъ предшественниковъ дать философское, для разума очевидное, обоснованіе нравственности Шопенгауеръ считаетъ безплодными и неудачными въ самомъ своемъ корнѣ. Изъ ихъ числа онъ не выключаетъ и Канта. Выводы Канта о разумѣ теоретическомъ, по мнѣнію Шопенгауера, знаменуютъ великій переворотъ въ исторіи человѣческаго мышленія. Совсѣмъ иначе смотритъ онъ на критику разума практическаго: въ ней онъ видитъ только искусно сплетен-

*) Два сочиненія, вошедшія въ составъ Die beiden Grundprobleme der Ethik, посвящены исключительно нравственнымъ вопросамъ. Но они оба написаны по случайнымъ поводамъ, поставлены внѣ прямой связи съ общею системою Шопенгауера и поэтому являются лишь одностороннимъ выраженіемъ его нравственнаго міросозерцанія. Чтобы получить полное понятіе о нравственныхъ убѣжденіяхъ Шопенгауера необходимо сопоставить выводы этихъ сочиненій со взглядами, высказанными въ другихъ его произведеніяхъ, особенно въ Die Welt als Wille und Vorstellung, I. B.

ную сѣть всевозможныхъ ошибокъ и совершенно произвольныхъ положеній.

Для ясности дальнѣйшаго изложенія я въ нѣсколькихъ словахъ постараюсь представить общую точку зрѣнія Канта въ его нравственной философіи. По ученію Канта, какъ существуютъ въ нашемъ разумѣ изначальныя, a priori данныя формы теоретическаго познанія—пространство, премя, категоріи разсудка,—точно также существуетъ въ насъ самою природою вложенный, чистый законъ *дѣятельности*, т.-е. законъ *нравственный*. Каково его содержаніе? Это законъ изначальный, всякому опыту предшествующій, слѣд. вполнѣ отъ него независимый. Онъ не можетъ подразумѣвать какія-нибудь житейскія отношенія или человѣческія стремленія данными; онъ свободенъ отъ всего эмпирическаго, отъ всего, что можетъ предложить намъ опытъ. Весь его смыслъ въ томъ, что онъ есть *всеобщій законъ всякаго* разумнаго поведенія, все равно людей или ангеловъ, или еще какихъ-нибудь совершенно невообразимыхъ тварей. Этому соотвѣтствуетъ его формула: „поступай по такимъ правиламъ, о которыхъ ты можешь хотѣть, чтобы они были всеобщими законами“. По мнѣнію Канта, все нравственно-доброе должно неизбѣжно подойти подъ эту формулу. Напримѣръ, почему лгать нехорошо и безнравственно? Потому что ложь всеобщимъ закономъ никакъ вообразить нельзя: еслибъ всѣ разумныя существа лгали, никто бы не вѣрилъ своимъ ближнимъ и цѣль лжи нигдѣ не достигалась-бы. И наоборотъ: только то и есть нравственно доброе, что совершается изъ *уваженія* къ нравственному закону и даже *единственно* изъ такого уваженія. Когда мы даемъ нищему милостыню просто *изъ жалости*, мы повинуемся минутной прихоти, наше дѣяніе не имѣетъ никакой нравственной цѣны. Напротивъ, если человѣкъ вовсе не чувствительный, даже холодный и жесткій по своей натурѣ, все-таки помогаетъ ближнему изъ уваженія къ нравственному долгу, его поступки заключаютъ несомнѣнную нравственную заслугу. Короче говоря, вся нравственность состоитъ именно въ сознаніи *безусловности* нравственнаго долга. Всякое обыденное житейское правило, относящееся къ удовлетворенію нашихъ эгоистическихъ желаній и интересовъ, имѣетъ только условную цѣну, обязательно для насъ лишь до тѣхъ поръ, пока эти желанія и интересы владѣютъ нашею душою. Но смѣнилось наше настроеніе, охватили насъ другія страсти, и правила, столь значительныя для насъ прежде, теряютъ надъ нами всякую силу. Совсѣмъ другое замѣчается въ нашемъ отношеніи къ закону нравственному: какъ бы ни мѣнялись наши чувства и влеченія, мы никогда не заглу-

нимъ въ себѣ внутренняго голоса, который громко и настоятельно внушаетъ намъ, что выполненіе нравственнаго долга есть абсолютная, не допускающая никакихъ исключеній обязанность, все равно лично выгодно оно намъ или вредно, пріятно или противно. Нравственный законъ есть неизмѣнно-обращенное къ намъ повелѣніе разума, *категорическій императивъ*. Итакъ, вотъ два основныя свойства нравственнаго закона по Канту: 1) его чистота, т.-е. совершенная отвлеченность, 2) его безусловная обязательность.

Противъ этого Кантовскаго взгляда Шопенгауеръ вооружается всею тонкостью своей критики и всею безпощадностью своего остроумія. Прежде всего онъ задается вопросомъ весьма простымъ: есть-ли какая-нибудь возможность доказать, чтобы такой совершенно абстрактный нравственный законъ, съ его абстрактною формулою, въ томъ видѣ какъ его понималъ Кантъ, *дѣйствительно* существовалъ въ чьей-нибудь головѣ и дѣйствительно направлялъ чьи-нибудь поступки? И онъ показываетъ, что такихъ доказательствъ не только нѣтъ, но что Кантъ не пытался ихъ и отыскивать, утверждая, что ни про какое человѣческое дѣйствіе нельзя объявить съ увѣренностью, что оно совершенно только изъ уваженія къ нравственному закону. Но если такъ, самый этотъ отвлеченный нравственный законъ и уваженіе къ нему не представляютъ-ли изъ себя произвольное изобрѣтеніе, которому въ человѣческой природѣ ровно ничего не соотвѣтствуетъ? За это по крайней мѣрѣ очень рѣшительно говоритъ полная неспособность огромнаго большинства людей дѣйствовать по абстрактнымъ мотивамъ.

Не менѣе произвольною представляется Шопенгауеру та повелительная форма, въ которую Кантъ облекаетъ свой законъ. Кантъ опредѣляетъ нравственный законъ, какъ абсолютный долгъ, какъ безусловно-обязательное требованіе. Съ легкой руки Канта моралисты очень часто толкуютъ о *безусловности долга*, не замѣчая, что въ самомъ соединеніи этихъ словъ заключается явное противорѣчіе. Именно *долгъ* есть понятіе относительное по всему своему существу, неизбѣжно предполагающее кого-нибудь, предъ кѣмъ мы обязаны нѣкоторыми дѣйствіями, и кто можетъ насъ принудить совершить ихъ. Вотъ почему повелительную форму предписаній нравственный законъ можетъ имѣть только въ *теологической* морали. Нравственное *предписаніе* неизбѣжно подразумѣваетъ верховное существо, которое можетъ намъ приказать и приказанное вынудить. Между тѣмъ Кантъ такъ далекъ отъ мысли обосновать нравственность на теологіи, что напротивъ теологію пытается основать на одной этикѣ. Чрезъ это от-

ношеніе понятій у него является совершенно извращеннымъ: то, что въ дѣйствительности можетъ быть только основаніемъ, у него выходитъ слѣдствіемъ, слѣдствіе оказывается основаніемъ. Кантъ мечтаетъ спасти этику отъ традиціонныхъ теологическихъ предпосылокъ и подвести подъ нее фундаментъ болѣе прочный и неизмѣнный, а на самомъ дѣлѣ, думаетъ Шопенгауеръ, онъ весьма напоминаетъ человѣка, который пошелъ въ маскарадъ, горячо увлекся очень симпатичною маскою, долго за нею ухаживалъ, готовъ былъ торжествовать полную побѣду, но она сняла свою маску, и онъ вдругъ узналъ собственную жену.

Итакъ Кантова этика представляетъ изъ себя зданіе очень хитрое и тонко задуманное, но тѣмъ не менѣе всецѣло фантастическое. Переворотъ, произведенный Кантомъ въ теоретической философіи, на философію практическую не распространяется. Нравственная жизнь по прежнему стоитъ великою таинственною загадкой, которая смущаетъ и безплодно волнуетъ умы. Въ чемъ-же подлинное основаніе нравственности? Какая существуетъ истинная пружина нравственныхъ дѣйствій?

Шопенгауеръ предлагаетъ сдѣлать такой умственный опытъ: представимъ себѣ двухъ молодыхъ людей, которые страстно, влюблены въ двухъ молодыхъ дѣвушекъ; предположимъ далѣе, что у каждаго изъ нихъ есть соперникъ, имѣющій передъ нимъ по внѣшнимъ обстоятельствамъ преимущества. Допустимъ, что оба они рѣшились убить своихъ противниковъ и оба были обезпечены отъ всякаго подозрѣнія и преслѣдованія. Предположимъ наконецъ, что они послѣ тяжелой внутренней борьбы оба отказались отъ задуманнаго преступленія. Мы спрашиваемъ одного изъ нихъ, что его заставило покинуть его намѣреніе, и онъ намъ положимъ отвѣчаетъ, что правило его поведенія въ этомъ случаѣ не могло послужить всеобщимъ закономъ для всѣхъ разумныхъ существъ, или что онъ сознялъ, что его преступленіе не могло содѣйствовать ни его собственному, ни чьему-либо чужому усовершенствованію, или что-нибудь въ этомъ родѣ. Тотъ же самый вопросъ мы задали другому и онъ намъ отвѣтилъ: „когда дѣло дошло до послѣднихъ приготовленій, я въ первый разъ подумалъ о своемъ соперникѣ, и мнѣ вдругъ стало ясно что съ нимъ должно случиться. И вотъ мнѣ стало жаль его, я не могъ себя побѣдить, я не могъ этого сдѣлать“. Спрашивается: кто изъ этихъ двоихъ лучше—тотъ ли многоученый педантъ, или этотъ просто жалостливый человѣкъ? Кому изъ нихъ мы скорѣе ввѣримъ нашу собственную судьбу? Въ какомъ дѣйствовалъ болѣе чистый благородный

и человѣчный мотивъ? Въ отвѣтѣ едва ли можетъ быть малѣйшее колебаніе.

Этотъ опытъ, по мнѣнію Шопенгауера, можно считать рѣшающимъ дѣло: подлинный нравственный мотивъ, вызывающій невольное одобреніе, являющійся источникомъ безкорыстныхъ, благородныхъ дѣйствій, есть *состраданіе*, способность чувствовать чужое горе и чужую муку, какъ свои собственныя; въ немъ двигатель всего нравственно-добраго и притомъ единственный его двигатель. Вся нравственность заключается въ одномъ короткомъ правилѣ: Neminem laede, imo omnes quantum potes juva (никому не вреди, но всѣмъ помогай сколько можешь).

Въ самомъ дѣлѣ, къ какимъ окончательнымъ пружинамъ сводятся всѣ человѣческіе поступки? Самая главная и основная, которая одинаково движетъ и человѣкомъ и животнымъ, есть *эгоизмъ*, т.-е. стремленіе къ существованію и благоденствію. Эгоизмъ какъ-бы представляетъ внутреннее ядро всего живого. Человѣкъ безусловно хочетъ сохранить свое существованіе, безусловно хочетъ свободы отъ страданій, хочетъ каждаго наслажденія, старается даже развить въ себѣ новыя способности наслаждаться. Эгоизмъ колоссаленъ, онъ превышаетъ вселенную. Предоставьте любому человѣку выборъ между его собственнымъ уничтоженіемъ и уничтоженіемъ остального міра, и не можетъ быть сомнѣній, каковъ онъ будетъ у огромнаго большинства человѣчества. Есть что-то глубоко-комичное въ зрѣлищѣ безчисленныхъ индивидуумовъ, каждый изъ которыхъ, по крайней мѣрѣ въ практическомъ отношеніи, признаетъ реальнымъ только себя, а всѣхъ другихъ считаетъ какими-то призраками. А между тѣмъ эта иллюзія глубоко коренится въ природѣ нашего познанія: вѣдь мы себя только знаемъ непосредственно и прямо, съ нашей внутренней стороны, все другое мы знаемъ лишь посредственно, какъ представленіе, какъ чуждый образъ, извнѣ вызванный въ нашей головѣ. Вотъ почему каждый человѣкъ для самого себя составляетъ цѣлый міръ; вѣдь единственный міръ, который каждый дѣйствительно знаетъ, онъ носитъ въ самомъ себѣ, какъ свое собственное представленіе, и потому онъ центръ этого міра. Такимъ образомъ самыя условія нашего познанія кладутъ глубокую пропасть между нашимъ *я* и тѣмъ, что не есть оно, между нашею личностью и всѣмъ остальнымъ безконечнымъ множествомъ существъ. Этимъ объясняется огромная мощь эгоизма надъ всѣми проявленіями человѣческой жизни. Общественные обычаи, религія, государство одинаково трудятся надъ одною общею задачею— сдержать людское себялюбіе въ возможныхъ и терпимыхъ предѣлахъ.

По мнѣнію Шопенгауера, чтобъ ужасающую силу эгоизма обнять въ одномъ образѣ, достаточно подумать, что иные люди были-бы способны убить своего ближняго просто для того, чтобы его жиромъ смазать себѣ сапоги!

Итакъ, эгоизмъ есть первая и важнѣйшая, но это все-таки не единственная сила, съ которой приходится вступать въ борьбу нашему нравственному побужденію. Рядомъ съ животнымъ эгоизмомъ въ человѣческой душѣ нерѣдко уживается сатанинская сила *безкорыстной злобы и вражды*; она проявляется въ жизни подъ видомъ недоброжелательства, зависти, злорадства,—всѣхъ тѣхъ чувствъ и страстей, которыя вызываютъ въ насъ наибольшее негодованіе и презрѣніе,—и возвышается иногда до неукротимой и потрясающей жестокости. Таковы противонравственныя потенціи нашего внутренняго существа, которыя, какъ чудовища Дантова ада, внушаютъ ужасъ, отравляютъ жизнь и обращаютъ ее въ зрѣлище великихъ мукъ и великихъ преступленій. Однако не все ими исчерпывается: встрѣчаются на свѣтѣ, хотя и не часто, истинно добрые и честные люди. Безспорно бываютъ дѣйствія безкорыстнаго человѣколюбія и совершенно добровольной справедливости. Иногда человѣкъ погибаетъ самъ, чтобы спасти своихъ ближнихъ; иногда бѣднякъ возвращаетъ богатому его собственность, хотя бы для него не было никакой опасности преслѣдованія, еслибъ онъ удержалъ ее у себя. Такіе случаи бываютъ; хотя уваженіе, даже изумленіе, которыми окружаютъ ихъ обыкновенно, лучше всего показываютъ, какъ они рѣдки.

Ихъ источникъ въ томъ глубоко таинственномъ, мистическомъ процессѣ, который называется *состраданіемъ*. Въ немъ исчезаетъ перегородка, которая отдѣляетъ существо отъ существа; въ немъ чуждое намъ становится для насъ своимъ, какъ бы превращается въ наше *я*. По ученію Шопенгауера, состраданіе можетъ принять двоякую форму. Во-первыхъ, оно можетъ въ насъ сказаться, какъ сила противодѣйствующая эгоистичнымъ и злымъ мотивамъ, удерживающая насъ отъ причиненія страданія и вреда нашимъ ближнимъ. Тогда оно является *справедливостью*. Во-вторыхъ, оно можетъ достигнуть еще высшей степени, оно можетъ дѣйствовать *положительно*, оно можетъ побуждать насъ къ дѣятельной помощи всѣмъ, кто страдаетъ. Тогда оно называется *человѣколюбіемъ*. Правило справедливости: никому не вреди; изъ нея вытекаютъ и тѣ поступки, которыми каждый изъ насъ предупреждаетъ угрожающую ему лично неправду; потому что никакое участіе къ другому, никакое состраданіе къ нему не можетъ меня заставить, чтобы я позволилъ ему вредить себѣ. Правило чело-

вѣколюбія: всѣмъ помогай сколько можешь. Къ *справедливости* и *человѣколюбію* сводится все нравственно-доброе. Защищая этотъ выводъ, Шопенгауеръ рѣшительно возстаетъ противъ всякаго внесенія въ этику обязанностей человѣка въ отношеніи къ самому себѣ.

Такимъ образомъ этика, по Шопенгауеру, показываетъ намъ, какія силы движутъ человѣкомъ въ его дѣятельности. Но какую практическую роль слѣдуетъ приписать нравственному ученію? Нравственными правилами, указаніемъ мотивовъ истинно-добрыхъ дѣйствій, можно ли подавить живущій въ насъ колоссальный эгоизмъ, человѣка дурного и жестокаго обратить въ справедливаго и сострадательнаго? Къ несчастію, это совершенно невозможно. Шопенгауеръ одинъ изъ самыхъ рѣшительныхъ защитниковъ прирожденной неизгладимости въ различіи людскихъ характеровъ.

По мнѣнію Шопенгауера, законъ достаточнаго основанія господствуетъ и надъ человѣческими дѣйствіями, какъ надъ всѣми на свѣтѣ. Всѣ наши настроенія и поступки вытекаютъ изъ вліянія даннаго мотива на нашъ особенный характеръ съ такою-же необходимостью, съ какою камень падаетъ, когда мы его выпускаемъ изъ рукъ. Характеръ нашъ дается намъ вмѣстѣ съ рожденіемъ,—онъ насъ провожаетъ до самой могилы. Основнымъ стремленіямъ и склонностямъ нашей души нельзя *научить*, они составляютъ самую *суть* нашей личности. Velle non discitur. „Злому человѣку злоба такъ же прирождена, какъ змѣѣ ядовитые зубы“. Различіе склонностей у людей невѣроятно велико, соотвѣтственно этому невѣроятно велико разнообразіе ихъ дѣйствій. Сдѣлать изъ дурного человѣка хорошаго такъ же трудно, какъ превратить свинецъ въ золото.

Но если всѣ дѣйствія человѣческія такъ необходимы, если въ каждый данный моментъ человѣкъ *можетъ* поступить только такъ, какъ онъ *поступилъ дѣйствительно*, въ чемъ тогда заключается вина или заслуга нашего поведенія? А между тѣмъ въ насъ неистребимо живетъ сознаніе нашей самобытности и нашей власти надъ собою,—непоколебимое убѣжденіе въ томъ, что совершаемое нами есть *наше дѣло*. Мы считаемъ себя отвѣтственными за зло и добро, внесенное нами въ міръ, стало быть *свободными* дѣлать его или не дѣлать. *Мы сознаемъ себя свободными:* что это значитъ, если все на свѣтѣ подлежитъ нерасторжимой связи причинъ и слѣдствій? Какъ непосредственно ощутимая для насъ наша нравственная свобода мирится съ необходимостью?

Здѣсь мы достигаемъ одного изъ самыхъ важныхъ и трудныхъ пунктовъ философіи Шопенгауера. Въ существѣ своего рѣшенія во-

проса о свободѣ онъ примыкаетъ къ Канту, но въ то же время связываетъ его съ собственными метафизическими началами. Чтобы понять общій выводъ, къ которому онъ приходитъ, мы должны вспомнить основныя положенія его системы. По Шопенгауеру, время, пространство, законъ связи причинъ и слѣдствій, суть формы явленій, но онѣ не касаются подлинной основы вещей въ ея собственной природѣ. Въ феноменальномъ мірѣ все выражается въ этихъ формахъ, но вѣдь самый этотъ міръ существуетъ только для насъ, для нашего опыта,—онъ только *наше представленіе*. Насколько въ мірѣ господствуетъ необходимость,—т. е. причинная связь, неизбѣжныя отношенія пространства и времени,—онъ передѣланъ и безотчетно искаженъ нашимъ сознаніемъ, онъ только представленіе или невольное сновидѣніе наше. А настолько онъ не искаженъ въ преломляющей призмѣ нашего мозга, на сколько онъ существуетъ *въ себѣ*, онъ никакимъ необходимымъ отношеніямъ не подлежитъ, никакимъ формамъ не подчиняется и ими не понуждается, онъ представляетъ сущность, которая абсолютно собою владѣетъ и сама отъ себя творитъ все свое содержаніе, онъ есть *воля*. Въ волѣ корень и внутренняя суть каждаго существа, она есть корень и *нашего* существа, наше подлинное *я*,—то, что въ насъ живетъ и дѣйствуетъ. Міровая воля свободна, она возвышается надъ всякою необходимостью,—стало быть свободно и наше подлинное *я*, и глубоко проникающее насъ чувство отвѣтственности за всѣ наши дѣянія насъ не обманываетъ. Далѣе,—воля, какъ основа вселенной, свободна, но это нисколько не мѣшаетъ тому, что ея проявленія въ пространствѣ и времени подлежатъ строгимъ и неизмѣннымъ законамъ, ибо сами эти законы въ послѣднемъ основаніи суть *выраженія воли*, какъ всеобщей сущности всего дѣйствительнаго, какъ единственнаго источника всякаго бытія. Точно также свободно и наше внутреннее существо, и это вовсе не препятствуетъ его проявленіямъ въ чувственномъ мірѣ имѣть видимость неизбѣжности въ каждомъ данномъ случаѣ. Вѣдь надо помнить, что наше *истинное я* существуетъ всецѣло *внѣ* времени, *никакъ* имъ не задѣвается, *совсѣмъ* отъ него независимо. Итакъ, оно не можетъ быть сегодня однимъ, завтра другимъ, оно не способно мѣняться; оно разъ навсегда хочетъ того, чего хочетъ, будь это доброе или злое, и это неизмѣнное хотѣніе, это внутренно-единое стремленіе, устанавливающее основу нашей личности, есть нашъ сверхчувственный или *умопостигаемый* характеръ, по отношенію къ которому нашъ характеръ, наблюдаемый въ жизни, есть только несамостоятельное отраженіе. Одно и то-же коренное хотѣніе разливается и воплощается во

всѣхъ нашихъ дѣйствіяхъ, и каждый нашъ поступокъ есть только временный, исчезающій оттискъ одного безсмертнаго, вѣчнаго оригинала. Вотъ почему мы не можемъ поступать иначе, какъ поступаемъ, и все-таки всѣмъ сердцемъ чувствуемъ себя виноватыми, когда поступаемъ дурно. Вина человѣка не въ томъ или другомъ отдѣльномъ дѣйствіи, а въ томъ, каковъ онъ есть; говоря словами Шопенгауера, она не въ *operari*, а въ *esse*. Наша грѣховность не въ случайныхъ злыхъ выраженіяхъ нашего произвола, а въ томъ, что злые поступки *не случайность* для насъ. Когда совѣсть болѣе всего насъ терзаетъ? Не тогда, когда мы приписываемъ злое дѣло, нами совершенное, несчастному случаю, а когда мы внутренно убѣждены, что еслибъ обстоятельства и иначе сложились, мы поступили бы, при данныхъ мотивахъ, совершенно такъ-же. *Мы считаемъ себя виновными въ той природѣ которая намъ дана нашимъ рожденіемъ*, — съ точки зрѣнія обыденнаго человѣческаго смысла это величайшій парадоксъ, съ точки зрѣнія настоящей философіи, по мнѣнію Шопенгауера, въ этомъ чувствѣ вины за свой прирожденный характеръ заключается откровеніе глубокой истины. Вѣдь то, что въ насъ живетъ, страдаетъ и злодѣйствуетъ,—наше умопостигаемое существо,—есть та самая сила, которая произвела міръ, которая подготовила наше рожденіе и сочетала въ нашихъ родителяхъ качества, перешедшія къ намъ по наслѣдству и преслѣдующія насъ черезъ всю нашу жизнь. Міровая воля едина, она всецѣло во мнѣ, слѣдовательно, *я самъ виноватъ* въ своемъ существованіи и въ своихъ качествахъ. Платонъ геніальнымъ чутьемъ предвосхитилъ эту истину, когда разсказываетъ, что души еще до рожденія избираютъ себѣ свой жребій и стало-быть *въ немъ повинны*. То-же самое убѣжденіе миѳологически выразилось въ ученіи о переселеніи душъ, которое недаромъ является однимъ изъ самыхъ древнихъ и распространенныхъ вѣрованій человѣчества.

Изъ всего сказаннаго понятно, что нравственныя дѣйствія должны имѣть міровое, на всю вселенную простирающееся значеніе. Фактически—нравственное и безнравственное настроеніе, самоотверженіе и эгоизмъ,—суть двѣ эмпирически данныя, обѣ одинаково реальныя пружины человѣческаго поведенія при чемъ эгоизмъ представляетъ пружину, несравненно болѣе могущественную и властную. Но онѣ безконечно различаются по своему *достоинству*, по своему значенію для внутренняго смысла жизни. Человѣкъ не только явленіе, въ немъ живетъ міровая сущность—притомъ въ высшей объективаціи своего бытія. Поэтому и то, что мы называемъ нравственно-добрымъ, не только явленіе: оно есть *путь*, которымъ слѣпая стихійная, безумная

сила, создавшая міръ, освобождается отъ своего безумія. Только въ нравственно-добромъ существованіе міра получаетъ истинную цѣль и верховное назначеніе.

Мой предшественникъ *) въ своей рѣчи говорилъ уже о пессимизмѣ Шопенгауера. Жизнь въ глазахъ Шопенгауера есть страданіе, ничѣмъ неутолимое, никогда непрерывающееся, ни въ чемъ не знающее конца. По его теоріи, хотѣть значитъ дѣлать усиліе,—стремиться, а стремленіе предполагаетъ нужду и неизбѣжно сопровождается страданіемъ, пока оно не получитъ удовлетворенія, т.-е. пока оно не прекратится совсѣмъ. Воля неотдѣлима отъ страданій и если въ ней источникъ всякой жизни,—жизнь есть страданіе въ самой своей основѣ. Всѣ наши радости—лишь короткіе моменты мнимаго успокоенія нашихъ стремленій, мнимой ихъ остановки,—мнимой, потому что наша сущность въ волѣ, а воля всегда къ чему-нибудь стремится. Часто спрашиваютъ, чего на свѣтѣ больше,—страданій или радостей,—и считаютъ возможнымъ спорить объ этомъ. По мнѣнію Шопенгауера, чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, достаточно прибѣгнуть къ такому простому сравненію: когда одно животное пожираетъ другое,—чего здѣсь больше,—наслажденія-ли въ пожирающемъ, который удовлетворяетъ свой голодъ, чтобы онъ опять проснулся въ немъ чрезъ нѣсколько часовъ,—или страданія въ жертвѣ, которую раздираютъ на части и которая охвачена ужасомъ смерти? А вѣдь вся наша жизнь есть такое взаимное пожираніе,—неустанная борьба за существованіе, съ несомнѣннымъ пораженіемъ въ концѣ. Жизнь представляетъ естественную исторію страданій, которую можно изобразить такъ: хотѣть безъ мотива, всегда страдать, всегда бороться, потомъ умереть,—и это безъ конца изъ столѣтій въ столѣтія, пока наша планета не разлетится въ куски.

Въ виду этого всеобщаго страданія всего живого, смыслъ нравственнаго настроенія въ человѣчествѣ у Шопенгауера получаетъ очень своеобразное освѣщеніе. Когда человѣкъ бываетъ наиболѣе порабощенъ темнымъ безуміемъ живущей въ немъ міровой основы? Тогда, когда эгоизмъ—единственная пружина его стремленій. Вѣдь всѣ страданія бытія въ томъ и коренятся, что основа вселенной какъ-бы раздвоилась, распалась на множество индивидуальностей, живя въ одной не узнаетъ себя въ другихъ, и черезъ это ведетъ сама съ собою страшную, мучительную и безсмысленную борьбу. Мы обманываемся лживыми формами нашего сознанія,—пространствомъ, вре-

*) Профессоръ Н. Я. Гротъ.

менемъ, причинностью; множественность существъ, которая наносится только этими формами и корня вещей не касается, мы принимаемъ за ихъ подлинную дѣйствительность, и полагаемъ непроходимую бездну между *я* и *не я*, между собою и окружающимъ насъ міромъ. Въ этомъ—основаніе эгоизма, и въ этомъ—его изначальная ложь. И вотъ просыпающееся въ насъ состраданіе разгоняетъ иллюзію и таинственнымъ образомъ показываетъ намъ наше внутреннее тождество со всѣмъ живущимъ. Въ состраданіи лежитъ уже великій залогъ освобожденія отъ золъ жизни, ибо мы чрезъ него возвышаемся надъ борьбою, раздирающею міръ. Въ этомъ различіи отношенія къ собственному *я* коренится между прочимъ разница при встрѣчѣ смертнаго часа у людей добрыхъ и злыхъ.

Однако, по мнѣнію Шопенгауера, не въ простомъ состраданіи заключается высшее совершенство и окончательное назначеніе человѣческаго бытія. Стихійная воля жизни,—движущая міромъ и въ немъ страдающая,—только въ человѣкѣ вступаетъ въ ясный свѣтъ самосознанія и становится *разумною волею*. Поэтому только въ немъ она можетъ понять себя, со всею очевидностью усмотрѣть свое безграничное безуміе, отказаться отъ ложнаго стремленія къ существованію и *затихнуть на вѣки*. Такое состояніе души есть добровольное самоотреченіе, резигнація, истинное спокойствіе, полное отсутствіе желаній; это уже не только состраданіе ко всему живому,—въ состраданіи воля еще дѣйствуетъ и движетъ нами,—это есть полное упраздненіе любви къ жизни. Правда, такое состояніе по преимуществу близко душѣ человѣка истинно-добраго; ибо, только познавъ всѣ страданія міра, какъ свои собственныя, можно дѣйствительно оцѣнить безконечность безсмыслія воли жить и безповоротно отъ нея отречься. Но и съ очень злыми людьми такой коренной переворотъ во всемъ нравственномъ существѣ, такое полное успокоеніе всѣхъ эгоистическихъ стремленій и страстей также иногда совершается; его причиною обыкновенно бываютъ глубокія, всю душу потрясающія страданія. Человѣкъ, его переживший, становится совсѣмъ другимъ: его не тяготятъ прежнія преступленія, его не волнуютъ прошлыя радости и печали. Вся его воля сосредоточена на одной мысли о *смерти*,—но не той призрачной смерти, которая, будучи вызвана физическими причинами, разрушаетъ только видимость нашего внутренняго существа—наше тѣло, но не касается его вѣчнаго ядра,—а объ смерти дѣйствительной, о полномъ уничтоженіи всего стремленія къ жизни,—о Нирванѣ. Такое состояніе человѣка есть высшая *святость*. Она неизбѣжно связана съ *аскетизмомъ*: ея

источникъ въ глубокомъ, все существо охватившемъ сознаніи лжи и тщетности всякой воли къ жизни; между тѣмъ эта воля въ ея безотчетныхъ проявленіяхъ продолжаетъ существовать и въ святомъ,—она сказывается въ инстинктивныхъ влеченіяхъ и потребностяхъ его организма, въ присущемъ всему живому отвращеніи къ страданіямъ и лишеніямъ всякаго рода. И вотъ, возставъ на эту волю, разъ навсегда осудивъ ее въ себѣ, святой добровольно обрекаетъ себя на постъ, цѣломудріе, бѣдность,—иногда на жестокія истязанія. Черезъ это онъ дѣйствительно торжествуетъ надъ нею,—воля жить остается при немъ лишь въ видѣ призрачнаго явленія, только въ формѣ его изможденнаго суровымъ воздержаніемъ тѣла. Разрушится наконецъ оно, и въ человѣкѣ ничего не остается, что вернуло бы его и опять привязало къ вѣчному круговороту бытія. Для него наступаетъ великій моментъ окончательнаго искупленія.

Но не себя только долженъ спасти человѣкъ: отъ него ждетъ искупленія вся природа. Единая воля движетъ всѣми тварями и въ человѣкѣ она получаетъ свою высшую реализацію; поэтому человѣкъ можетъ и долженъ, погасивъ ея пламя въ себѣ, потушить его и во всемъ существующемъ. Человѣкъ—и жрецъ и жертва въ томъ великомъ жертвоприношеніи, котораго жаждетъ вселенная. Къ этому конечному акту безотчетно стремится весь міръ, во всѣхъ своихъ процессахъ и формахъ,—какъ въ своемъ общемъ ходѣ, такъ и въ частной судьбѣ наполняющихъ его твореній *). Оптимисты, доказывающіе совершенство мірозданія и полагающіе цѣль жизни въ наслажденіи ею, приписываютъ бытію смыслъ, діаметрально противоположный тому, какой оно въ самомъ дѣлѣ имѣетъ. Жизнь природы глубоко цѣлесообразна, до ея самыхъ мелкихъ и незначительныхъ явленій. Но ея ближайшая цѣль—не радость, не блаженство, а именно *страданіе*,—потому что страданіе только способно очистить волю и привести ее къ тому, что есть самое желательное и дорогое на свѣтѣ,—къ полному умиротворенію всѣхъ стремленій, къ дѣйствительной, *настоящей* смерти.

Таково въ общихъ и основныхъ чертахъ нравственное міросозерцаніе Шопенгауера. Краткость времени не позволяетъ мнѣ пускаться въ его подробную критику. Какъ и всѣ теоріи Шопенгауера, его нравственное ученіе несвободно ни отъ односторонности, ни отъ противорѣчій. Шопенгауеръ—мыслитель очень увлекающійся,

*) Въ этомъ отношеніи любопытный рядъ выводовъ представляетъ статья Ueber anscheinende Absichtlichkeit in Schicksale des Einzelnen (Parerga I B.).

слишкомъ часто готовый ради поразившей его отдѣльной мысли забывать общую нить, долженствующую связывать части системы между собою въ одно нерасторжимое логическое цѣлое. Безъ всякаго предубѣжденія легко замѣтить, что сведеніе всей нравственности къ одному состраданію,—при настойчивомъ отрицаніи всякихъ особенныхъ началъ нравственности *личной*, т.-е. всякихъ обязанностей человѣка въ отношеніи къ самому себѣ,—не совсѣмъ вяжется съ признаніемъ аскетизма за неизбѣжное выраженіе святости; что объясненіе справедливости изъ состраданія натянуто и обосновано слабо; что ученіе о безусловной неизмѣнности умопостигаемаго характера рѣшительно не мирится съ предполагаемымъ кореннымъ измѣненіемъ всего нашего внутренняго существа въ искупительномъ актѣ самоотреченія воли и т. д. Не на эти *недостатки* нравственной философіи Шопенгауера я хотѣлъ бы обратить ваше вниманіе. Въ нравственной теоріи Шопенгауера поражаетъ ея глубокая своеобразность, ея *художественная* цѣльность,—а главное, возвышенная строгость и широта ея замысла. Этотъ высокій подъемъ духа, это приведеніе всего существующаго предъ судъ нравственный, это пониманіе міровой жизни, какъ очистительнаго, спасающаго все сотворенное процесса, эта грандіозная постановка нравственной задачи человѣчества, производятъ впечатлѣніе неотразимое даже и на такіе умы, которые вовсе не отличаются склонностью къ аскетической мрачности. Съ Шопенгауеромъ можно не соглашаться; но нельзя не видѣть, что если его объясненіе міра правильно, жизнь человѣческая съ ея нравственной стороны имѣетъ безконечную цѣну, и безконечно-серьезную задачу. Чарующее дѣйствіе этики Шопенгауера заключается именно въ ея *серьёзности*, въ нравственной энергіи, которая въ ней воплотилась. Этотъ признакъ далеко не всегда характеризуетъ этическія теоріи новаго времени, и едва-ли можно указать хотя одну, которая превосходила-бы нравственное ученіе Шопенгауера въ этомъ отношеніи.

Отчего же зависитъ эта особенность морали Шопенгауера? Я еще разъ напомню его слова, которыя привелъ въ началѣ: „чтобы міръ имѣлъ только физическое и никакого нравственнаго значенія,—есть величайшее, пагубнѣйшее и коренное заблужденіе,—это настоящее *извращеніе* смысла“. Въ этихъ словахъ, мнѣ кажется, ключъ ко всему, что въ этикѣ Шопенгауера есть глубокаго, правдиваго, возвышающаго душу. Обманутые энергическими нападеніями Шопенгауера на Кантово ученіе о категорическомъ императивѣ, нѣкоторые критики считаютъ Шопенгауера просто представителемъ чисто эмпирической

точки зрѣнія въ морали. Они не замѣчаютъ, что его отрицаніе внутренней *безусловной* обязательности нравственнаго закона высказывается у него гораздо болѣе на словахъ, чѣмъ на дѣлѣ; они забываютъ, что для Шопенгауера законъ добра, если и не есть абсолютное *предписаніе*, обращенное къ намъ, во всякомъ случаѣ представляетъ единственный путь къ очищенію, котораго все твореніе жаждетъ, единственное назначеніе, для котораго существуетъ и человѣкъ и природа. *Бытіе міра имѣетъ законченный нравственный смыслъ,—слѣдуя доброму началу въ насъ, мы приближаемся къ послѣдней цѣли всякаго существованія*, вотъ общая основа этики Шопенгауера; и то, что въ этой мысли содержится, немногимъ отличается отъ высокой оцѣнки нравственнаго закона, какую находимъ у Канта. Итакъ, въ чемъ же сила нравственной философіи Шопенгауера? Говоря коротко, въ *ея тѣсной связи съ его общимъ метафизическимъ міросозерцаніемъ, въ его окончательномъ признаніи*,—употребляя не совсѣмъ ему свойственный языкъ,—*нравственнаго закона за внутренній законъ всего міра*. Только благодаря этому убѣжденію, Шопенгауеръ избѣгнулъ опасности, которая въ иныхъ его разсужденіяхъ была къ нему близка,—понять всю нравственность, какъ условное проявленіе весьма ограниченной человѣческой способности—*жалѣть своего ближняго*. Въ самомъ дѣлѣ, недостаточно показать, что въ нашей душѣ присутствуетъ сила любви; надо еще сдѣлать понятнымъ, почему эта сила, какъ бы ни былъ ограниченъ ея запасъ, *безконечно цѣннѣе и дороже* самыхъ могучихъ напряженій нашего себялюбія. Въ этомъ коренной вопросъ этики, и на него совсѣмъ нѣтъ отвѣта, пока онъ будетъ строить свои выводы исключительно на почвѣ эмпирически-данныхъ фактовъ, не прибѣгая ни къ какому высшему принципу. Человѣческая нравственность или совсѣмъ перестанетъ быть тѣмъ, что она есть, потеряетъ свой строгій и властный обликъ, превратится въ простую житейскую разсудительность, въ которой все-таки послѣднее слово всегда должно принадлежать эгоизму,—потому что эгоизмъ, конечно, сильнѣйшій двигатель обыкновенныхъ человѣческихъ поступковъ, нежели безкорыстное самоотреченіе,—или убѣжденіе во всемірномъ значеніи нашихъ дѣлъ должно неистребимо жить въ человѣческомъ сердцѣ. Истинная этика немыслима, если она въ своей послѣдней основѣ не опирается на ясное метафизическое или религіозное пониманіе дѣйствительности въ ея цѣломъ и въ ея глубочайшихъ началахъ. Философія Шопенгауера представляетъ тому блистательное подтвержденіе: именно въ своемъ этическомъ отдѣлѣ она пріобрѣтаетъ явно религіозный и мистическій колоритъ. Правда, религія Шопенгауера—не христіанство, а буддизмъ

но за то буддійское міровоззрѣніе возрождается въ его метафизическихъ идеяхъ въ своихъ, казалось-бы, самыхъ фантастическихъ догматахъ. Шопенгауеръ почти проповѣдуетъ переселеніе душъ, онъ глубоко вѣритъ въ магическую искупительную власть святой человѣческой воли надъ всею природою,—блаженное успокоеніе всѣхъ существъ въ Нирванѣ онъ разсматриваетъ какъ послѣднюю цѣль всякой жизни. Такимъ образомъ, Шопенгауеръ является первымъ представителемъ того религіозно-философскаго движенія, которое теперь охватило многихъ и которое въ мудрости древняго Востока старается найти потерянную почву для устойчиваго нравственнаго міросозерцанія. Что скажемъ объ этой сторонѣ дѣла Шопенгауера? Какое воззрѣніе должно окончательно успокоить и внутренно умирить человѣчество,—то ли, для котораго міръ создала сила безумная и злая, для котораго вся жизнь есть зло, страданіе и обманъ, для котораго высшій подвигъ святости состоитъ въ привлеченіи смерти на все живое,—или другое воззрѣніе, по которому вѣчный Разумъ и вѣчная Любовь есть творческій источникъ всякаго бытія, по которому всѣ существа чрезъ несовершенство, страданія и борьбу ведутся къ безконечной гармоніи очищеннаго и тѣмъ не менѣе полнаго жизни духовнаго царства? На что должна опереться этика? Чему принадлежитъ будущее,—буддизму или христіанству? На эти вопросы уже дала отвѣтъ исторія.

Настоящее и будущее философіи [1]).

ММ. ГГ. Когда мы присутствуемъ на юбилейномъ торжествѣ какого-нибудь ученаго Общества, наша мысль невольно останавливается на тѣхъ наукахъ, изученію которыхъ это Общество посвятило себя. Предъ нами самъ собой подымается вопросъ о томъ, что произошло съ даннымъ цикломъ наукъ за интересующій насъ періодъ времени, что въ нихъ измѣнилось и въ какомъ направленіи онѣ развиваются. Подобный вопросъ возникаетъ предъ нами и теперь, когда мы празднуемъ двадцатипятилѣтіе основанія перваго философскаго Общества въ Россіи: что сдѣлалось съ философіей за эти годы, въ какомъ она находится состояніи и чего ждать для нея въ будущемъ? Когда рѣчь идетъ о философіи, такой вопросъ пробуждается даже болѣе настойчиво, чѣмъ въ другихъ случаяхъ. И когда мы надъ нимъ подумаемъ, то убѣдимся, что отвѣтить на него гораздо труднѣе, чѣмъ это кажется сначала. Философія переживаетъ очень смутную эпоху. Вл. С. Соловьевъ около сорока лѣтъ назадъ въ своей первой большой работѣ указалъ, что для европейской философіи наступилъ моментъ великаго кризиса, что основныя ея направленія договорились до своихъ окончательныхъ выводовъ и тѣмъ самымъ натолкнулись на неразрѣшимыя внутреннія противорѣчія, и что вполнѣ уже намѣтились общія черты того новаго философскаго міросозерцанія, которое выведетъ философскую мысль изъ ея больного состоянія внутренняго распада. Оптимистическое пророчество Соловьева до сихъ поръ не оправдалось. Кризисъ затянулся; онъ принялъ даже особенно серьезный видъ.

I.

Въ наши дни философія въ своихъ предположеніяхъ, выводахъ и руководящихъ тенденціяхъ, болѣе чѣмъ когда-нибудь связана съ по-

*) Прочитано на торжественномъ засѣданіи Психологическаго Общества 21 марта 1910 года. Напечатано въ 103 кн. „Вопрос. филос. и психологіи“.

ложительною наукою. А между тѣмъ наука также переживаетъ своего рода кризисъ: ея прежніе устои поколебались; предъ нею раскрываются новые безконечные горизонты, но ради этого ей приходится критически пересматривать свои основныя понятія. Это моментъ очень благопріятный для свободнаго роста положительныхъ знаній въ самыхъ разнообразныхъ направленіяхъ, но онъ крайне неудобенъ для превращенія научныхъ началъ и обобщеній въ прочный и общеобязательный фундаментъ какихъ бы то ни было философскихъ выводовъ. И все-таки философія хочетъ, во что бы то ни стало, найти именно въ наукѣ такой фундаментъ. Въ связи съ этимъ приходится отмѣтить существенное свойство современной философіи, о которомъ намъ придется довольно много говорить: быть можетъ, ни въ одинъ изъ предшествующихъ періодовъ своего существованія философія не была въ такой мѣрѣ лишена самостоятельно установленныхъ, ясно обоснованныхъ и умозрительно провѣренныхъ принциповъ и точекъ отправленія.

Въ краткой рѣчи нельзя разсчитывать обрисовать всѣ слабыя стороны въ современной постановкѣ философской проблемы. Хорошо, если мы успѣемъ остановиться на самомъ главномъ. И вотъ тутъ прежде-всего бросается въ глаза едва ли нормальное отношеніе философіи къ наукѣ. Въ прежнія времена философія, несмотря на несомнѣнную фантастичность своихъ отдѣльныхъ предположеній, сплошь и рядомъ вдохновляла науку, предвосхищая ея теоріи и открытія. Достаточно напомнить о той роли, которую сыграла нѣмецкая натурфилософія начала XIX столѣтія въ развитіи ученія о біологической эволюціи, или о еще болѣе важномъ вліяніи воззрѣній Декарта и Лейбница на возникновеніе научныхъ понятій о сохраненіи вещества и энергіи. Отсюда получался и весьма обычный недостатокъ философіи въ эпохи ея расцвѣта: ея чрезмѣрная притязательность и готовность навязывать наукѣ свои выводы. Но ради этого не слѣдуетъ забывать ея крупной заслуги: она шла впереди науки и нерѣдко освѣщала ея путь. Совсѣмъ иначе обстоитъ дѣло теперь: философія болѣе всего боится что-нибудь измѣнить и прибавить къ тому, что признала наука. Изъ этого возникаетъ послѣдовательный отказъ отъ всякаго самостоятельнаго предмета философскаго знанія отъ всякаго самостоятельнаго метода философскаго постиженія дѣйствительности. Это, по крайней мѣрѣ, наблюдается на огромномъ большинствѣ современныхъ философскихъ теченій. Правда, отказываясь отъ особаго предмета знанія въ матеріальномъ смыслѣ, философы тѣмъ энергичнѣе присвоиваютъ себѣ гносеологическую задачу, т.-е. вопросъ о природѣ и

границахъ знанія *). Однако и эта задача въ важнѣйшей своей долѣ сводится къ тому же оправданію научнаго знанія въ его наиболѣе смѣлыхъ претензіяхъ и къ обращенію основныхъ обобщеній и гипотезъ естественныхъ наукъ въ незыблемыя истины всякаго познающаго разума вообще. Если при этомъ имѣть въ виду, что наука сама вынуждена пересматривать свои принципы, станетъ понятнымъ насколько затруднительною и неблагодарною оказывается позиція философіи: она влачится сзади науки, изнемогая въ непосильныхъ попыткахъ возводить въ достоинство абсолютныхъ истинъ то самое, что для науки въ ея собственной области въ болѣе обнаруживаетъ свой условный, шаткій, нерѣдко явно фиктивный, характеръ. Роль современной философіи напоминаетъ роль схоластики въ ту печальную для нея пору, когда общепринятыя вѣрованія потеряли свой прежній кредитъ, и когда ей приходилось отъ разума оправдывать то, отъ чего уже отворачивалась вѣра.

Схоластика не можетъ не быть догматичною; и вотъ, какъ ни странно это звучитъ, въ *догматизмѣ* приходится указать второй наиболѣе существенный недостатокъ современнаго философскаго настроенія. При внимательномъ анализѣ въ ученіяхъ современныхъ философовъ обнаруживается чрезвычайно много заранѣе принятыхъ предпосылокъ, составляющихъ своего рода школьную традицію, которую не считаютъ нужнымъ провѣрять и обосновывать дѣйствительными. Эти предпосылки значительно варіируются въ отдѣльныхъ философскихъ направленіяхъ, но во всѣхъ нихъ одинаково запасъ предвзятыхъ постулатовъ оказывается слишкомъ богатымъ. Въ нихъ видятъ обыкновенно великое культурное наслѣдіе прошлаго, рядъ такихъ пріобрѣтеній философскаго и научнаго развитія, которыя стоятъ непоколебимо и которыхъ зрѣлая, культурная философская мысль не должна профанировать своими сомнѣніями. Великій завѣтъ

---

*) Къ этому въ нѣкоторыхъ направленіяхъ, въ качествѣ предмета философскихъ изслѣдованій, присоединяется міръ *цѣнностей*. Цѣнности противополагаются бытію, какъ нѣчто несуществующее и тѣмъ не менѣе обладающее высшею значимостью. Въ представленіи о нихъ отразилось традиціонное противоположеніе между дѣйствительностью и абсолютнымъ идеаломъ, при чемъ, однако, самое понятіе объ идеалѣ претерпѣло важныя измѣненія. Абсолютный идеалъ, какъ на него смотрѣли раньше, хотя и не получаетъ полнаго осуществленія въ чувственной, конечной дѣйствительности, однако самъ въ себѣ не только не лишенъ реальности, но обладаетъ высшею дѣйствительностью, какъ сущая норма умопостигаемаго міра и какъ движущая сила всякаго истиннаго творчества въ мірѣ феноменальномъ; этою его верховною реальностью и обосновывается его внутреняя обязательность для всякой дѣятельности. Напротивъ, въ мысли о несуществующихъ и все-таки значимыхъ цѣнностяхъ довольно ясно сказывается contradictio in adjecto.

Декарта, что философъ долженъ все принимать только въ мѣру его очевидности и внутренней логической вѣроятности и не долженъ прибѣгать ни къ какимъ другимъ критеріямъ теоретической истины, никогда не былъ забытъ такъ основательно, какъ въ наши дни. Между такими заранѣе усвоенными предпосылками я отмѣчу тѣ, которыя пользуются особенно широкимъ признаніемъ и распространеніемъ. Сюда принадлежитъ, во-первыхъ, ранѣе указанное убѣжденіе, что основныя обобщенія физическихъ наукъ (напр., законы сохраненія вещества и энергіи, принципъ непрерывности физическаго ряда причинъ и дѣйствій, принципъ единообразія природы и т. п.) суть абсолютныя нормы всякаго бытія, такіе законы, которые съ одинаковою обязательностью примѣняются ко всѣмъ сферамъ и видамъ реальности; во-вторыхъ, рѣшительное осужденіе и отрицаніе метафизики и настоятельная замѣна всѣхъ онтологическихъ проблемъ гносеологическими; въ-третьихъ, признаніе познаваемости только міра явленій и совершенной непознаваемости вещей въ себѣ; въ-четвертыхъ, полное устраненіе какихъ бы то ни было вещей въ себѣ въ какой бы то ни было формѣ, т.-е. отрицаніе всего *трансцендентнаго*, не только въ старинномъ смыслѣ отличнаго отъ міра и внѣшняго ему, но и въ гораздо болѣе широкомъ новомъ значеніи этого термина— всего отличнаго отъ нашего представленія, отъ процессовъ нашего познанія и нашей мысли,—другими словами, увѣренность, что все существуетъ лишь настолько, насколько дано въ нашемъ опытѣ, нашемъ пониманіи, нашихъ научныхъ построеніяхъ; въ-пятыхъ, рѣшительное осужденіе дуалистическихъ предположеній, какъ въ объясненіи дѣйствительнаго міра вообще, такъ въ особенности при объясненіи человѣческой природы, и признаніе *монизма* за обязательную философскую истину; въ-шестыхъ, признаніе всѣхъ психическихъ процессовъ за производный продуктъ біологической эволюціи въ органическихъ формахъ физической природы.

Я не скажу, что этимъ исчерпываются всѣ предпосылки современнаго философскаго міросозерцанія, но мнѣ кажется, что ими можно ограничиться, какъ наиболѣе характерными. Когда всматриваемся въ нихъ, съ перваго взгляда представляется, что онѣ взяты изъ совершенно противоположныхъ философскихъ теорій и выражаютъ точки зрѣнія, которыя исключаютъ другъ друга. Какъ въ самомъ дѣлѣ заразъ думать, что все имманентно нашему сознанію и за его предѣлами ничего нѣтъ, и что всѣ психическіе факты (а стало быть, и наше сознаніе) предполагаютъ предшествующую имъ и ихъ вызывающую эволюцію матеріальной природы? Какъ съ этимъ же признаніемъ

дѣйствительности только за тѣмъ, что переживается и испытывается въ сознаніи, во всей мимолетности и объективной безсвязности такихъ переживаній, и съ совершеннымъ отрицаніемъ какихъ бы то ни было вещей въ себѣ, мирится сплошная непрерывность физической причинности? Какъ, наконецъ, при совершенномъ устраненіи метафизики, провозглашать абсолютный монизмъ существующаго за достовѣрную истину философіи и т. д.? И все-таки остается изумительный фактъ, что всѣ эти утвержденія въ философскихъ ученіяхъ послѣдняго времени совмѣщаются и составляютъ ихъ неотдѣлимые ингредіенты; они не всегда выдвигаются одинаково рѣзко, но едва-ли найдется много мыслителей, которые рѣшились бы прямо отрицать какое-нибудь изъ нихъ.

Оправданіемъ для такого совмѣщенія чаще всего выставляютъ философію Канта, но значительно измѣненную и исправленную сообразно съ новыми требованіями и взглядами. Это Кантъ безъ *вещей въ себѣ*, безъ ученія объ относительности и ограниченности человѣческаго познанія, безъ признанія чисто-человѣческаго (хотя и общечеловѣческаго) характера нашего опыта и нашей науки. Это Кантъ, въ которомъ субъективное человѣческое сознаніе замѣнено внѣ-субъектнымъ *сознаніемъ вообще*, въ которомъ формы и категоріи нашего разума превращены въ безличные законы всемірной логики, а воспринимаемая нами феноменальная природа передѣлана въ единственную и самобытную реальность, внѣ которой ничего нѣтъ и которая не можетъ не подчиняться универсальнымъ логическимъ законамъ, при чемъ эти законы въ окончательномъ результатѣ оказываются формулами, обобщеніями и гипотезами современнаго естествознанія. Такое толкованіе Канта легко соединяется съ предположеніемъ о тожествѣ бытія и мысли, переходящимъ иногда въ грандіозную попытку объяснить всю дѣйствительность какъ порожденіе чистаго мышленія, которая однако при болѣе близкомъ знакомствѣ обыкновенно разрѣшается въ невинныя, хотя и темныя варіаціи на довольно банальную тему о происхожденіи *науки* о дѣйствительности изъ процессовъ разума. Такимъ образомъ философія Канта, путемъ кропотливыхъ и ухищренныхъ перетолкованій, обращается въ свою полную противоположность: „критицизмъ“ становится новымъ названіемъ для тусклаго и самодовольнаго догматизма, сохраняющаго отъ Канта лишь его тяжелую и вычурную терминологію, опустошенную отъ ея настоящаго содержанія. Въ послѣднемъ итогѣ для критицизма ставится довольно странная задача: придумать условія, при которыхъ современное естествознаніе, какъ наличный фактъ культуры, можно было бы возвести въ достоинство

абсолютно достовѣрнаго знанія! Если при этомъ имѣть въ виду, что эти условія вовсе не представляютъ изъ себя какихъ-нибудь аналитически самоочевидныхъ истинъ, а наоборотъ, согласно первоначальной традиціи Канта, въ большинствѣ заключаютъ явно *синтетическій* смыслъ, то понятно, что въ результатѣ получается упручающій логическій кругъ: трансцендентальныя условія науки обосновываютъ ея достовѣрность, но въ свою очередь сами принимаются изъ-за этой достовѣрности и ею оправдываются, такъ какъ въ ней заранѣе убѣждены.

Въ связи со всѣмъ сказаннымъ нельзя не отмѣтить еще одного въ высокой степени интереснаго факта: въ настоящее время метафизика и позитивизмъ въ значительной степени помѣнялись ролями. Долженъ при этомъ оговориться, что въ данномъ случаѣ понятіе „позитивизмъ“ я употребляю въ широкомъ смыслѣ такой философіи, которая отрицаетъ возможность независимой умозрительной онтологіи, и область реальнаго знанія строго ограничиваетъ предѣлами точныхъ наукъ, оставляя предметомъ спеціально философскихъ изслѣдованій только гносеологическую проблему, въ какомъ бы духѣ эта послѣдняя ни разрѣшалась, — въ духѣ ли новаго кантіанства или чистаго эмпиризма. Прежде, особенно въ эпоху расцвѣта послѣ-кантовскаго идеализма, метафизика заявляла притязаніе на исчерпывающее и вполнѣ адэкватное знаніе абсолютной сути вещей, на вмѣщеніе въ своихъ отважныхъ построеніяхъ всей реальности во всей ея истинѣ. Теперь едва ли мы встрѣтимъ метафизиковъ съ такими громадными претензіями. Ихъ задача пріобрѣла гораздо болѣе скромный видъ: выдѣлить область истинно-сущаго отъ области феноменальнаго и кажущагося, намѣтить, насколько это доступно для ограниченнаго человѣческаго ума, хотя бы самыя общія и основныя черты настоящей реальности и настоящаго смысла жизни,—къ этому сводятся ихъ самыя честолюбивыя мечты. Они понимаютъ, что нельзя сознательно жить только въ мірѣ иллюзій, но знаютъ и то, какъ трудно для нашей мысли перейти за грани субъективнаго. Они уже не вѣрятъ во всеразрѣшающую силу апріорныхъ построеній, потому что не могутъ уже думать, какъ Фихте и Гегель, что нашъ собственный разумъ есть единственное дѣйствительное въ мірѣ, единственная творческая сила въ немъ, единственное его Божество. Во всѣхъ этихъ отношеніяхъ ихъ можно съ полнымъ основаніемъ признать сторонниками *релятивизма* въ философіи.

Напротивъ, въ прежнія времена релятивистами являлись главнымъ образомъ эмпирики и критицисты, съ самимъ Кантомъ во главѣ. Отъ

метафизиковъ они счастливо отличались своею скромностью и осторожностью. Эмпирики хорошо помнили, что глаза и уши плохіе свидѣтели истины, они ясно сознавали, что наши переживанія могутъ дать только скудную, ограниченную и субъективную картину реальности. Кантъ пошелъ значительно дальше ихъ: всматриваясь въ процессы нашего познанія, онъ нашелъ, что не только ощущенія нашихъ чувствъ, но и болѣе общія и основныя наши представленія, которымъ невольно подчиняется каждый человѣческій умъ, насквозь проникнуты чисто субъективнымъ характеромъ и не имѣютъ никакого значенія и примѣненія внѣ нашего ума. Таковы, въ его глазахъ пространство, время, причинность въ нашемъ смыслѣ этого понятія: ни одно изъ этихъ представленій не можетъ опредѣлять реальности, какъ она существуетъ внѣ ума, т.-е. они не могутъ опредѣлять *вещей въ себѣ*. Существуетъ ли такая самосущая реальность? Для Канта въ этомъ не было ни малѣйшаго сомнѣнія. Вѣру въ нее онъ даже ставилъ выше всѣхъ научныхъ истинъ и признавалъ за нею верховную, *моральную* обязательность; для него эта внѣпространственная, внѣвременная, чуждая всѣмъ матеріальнымъ законамъ реальность совпадала съ свободнымъ царствомъ духовъ, которые покоряются только абсолютному закону нравственной правды. Но Кантъ настойчиво отрицалъ возможность теоретическаго познанія этого сверхчувственнаго міра нашими познавательными средствами. Поэтому онъ никогда не покидалъ почвы релятивизма, — онъ только придалъ релятивистическому взгляду на познаніе болѣе исключительную и рѣшительную форму, чѣмъ кто-нибудь раньше его.

Совершенно иначе поступаютъ въ наше время большая часть кантіанцевъ и наиболѣе популярные проповѣдники чистаго эмпиризма. Изумительнымъ образомъ, наперекоръ всѣмъ традиціямъ, которыя они въ другихъ отношеніяхъ такъ высоко чтутъ, они выступаютъ защитниками *абсолютнаго знанія*. Ничего нѣтъ, кромѣ того, что дано въ опытѣ; между тѣмъ нашъ дѣйствительный, систематизированный опытъ совпадаетъ съ наукою; слѣдовательно, для науки все открыто во всей свой единственной реальной сути, и нѣтъ ничего отъ нея скрытаго,—этотъ тезисъ, напоминающій самые экстравагантные парадоксы Фихте и Гегеля, громко и настойчиво провозглашается съ самыхъ разнообразныхъ сторонъ. И нельзя сказать, чтобы онъ былъ дурно обоснованъ: онъ является вполнѣ естественнымъ выводомъ изъ отрицанія какой бы то ни было самостоятельной дѣйствительности внѣ нашего познающаго ума и изъ характернаго отожествленія всего нашего опыта съ содержаніемъ науки. Въ результатѣ позитивисты

неожиданно заняли позицію метафизиковъ-идеалистовъ начала прошлаго вѣка.

Между тѣми и другими приходится установить только одно важное различіе: старые идеалисты, признавая, что все дано въ нашей мысли и ничего нѣтъ внѣ ея, послѣдовательно приходили къ попыткамъ широкихъ онтологическихъ построеній, выводящихъ изъ условій и факторовъ нашего разума всю совокупность бытія во всѣхъ его различіяхъ и развѣтвленіяхъ. Если все дано въ сознаніи и открыто ему во всей своей необходимости и связи, то нѣтъ смысла ограничивать наши изслѣдованія условными проблемами частныхъ наукъ, разсматривающихъ всѣ наши переживанія съ точки зрѣнія завѣдомо фиктивныхъ схемъ какой-то независимой отъ насъ физической природы. Напротивъ, тогда для философской мысли ближайшимъ образомъ ставится задача объяснить все реальное по его существу, т.-е. въ его необходимости какъ объекта и содержанія сознанія. При совершенномъ отожествленіи сферы сознанія съ сферой всей дѣйствительности, отъ такой задачи нельзя отказаться: оно требуетъ метафизики, при томъ въ ея самыхъ абсолютныхъ и неумѣренныхъ притязаніяхъ. Тѣмъ не менѣе трансцендентальные идеалисты новаго типа рѣшительно отрекаются отъ этой задачи: они ссылаются въ этомъ случаѣ на традиціонное осужденіе метафизики, ведущее начало отъ критицизма и эмпиризма прежняго времени, хотя оно и было продиктовано совсѣмъ другими взглядами на вещи. Новые идеалисты замыкаются въ гносеологію и ограничиваются однообразными и утомительно безсодержательными разсужденіями на ту тему, что субъектъ требуетъ объекта, а объектъ требуетъ субъекта; дальше этого идутъ рѣдко и во всякомъ случаѣ очень недалеко. Въ этомъ есть свое большое преимущество: они избавляютъ себя отъ тѣхъ колоссальныхъ трудностей, съ которыми героически, но тщетно боролись идеалисты стараго склада. Вѣдь нерѣдко философскія идеи кажутся тѣмъ болѣе убѣдительными, чѣмъ онѣ неопредѣленнѣе и общѣе выражены. Но все же никакія проблемы не разрѣшаются простымъ умолчаніемъ. Между тѣмъ во взглядахъ трансцендентальнаго идеализма по ихъ существу заключены гнетущія внутреннія противорѣчія,—мало того, въ нихъ несомнѣнно наблюдается логическая неизбѣжность при послѣдовательномъ развитіи, переходитъ въ свое противоположное, это невольно должно заставлять искать для нихъ положительнаго обоснованія и оправданія. Но такъ ли легко ихъ найти?

Возьмемъ самое ученіе объ имманентности познанія, составляющее наиболѣе распространенную предпосылку современныхъ философ-

скихъ школъ въ Германіи. Какъ извѣстно, его общій смыслъ сводится къ слѣдующему: субъектъ и объектъ предполагаютъ другъ друга и ихъ нельзя раздѣлить и мыслить врозь *). Объективный міръ невозможно мыслить какъ что-то независимое отъ мысли и трансцендентное ей потому уже, что мы его *мыслимъ*, слѣдовательно, дѣлаемъ содержаніемъ нашего сознанія, нашего понимающаго его *я* и обращаемся съ нимъ только въ этомъ качествѣ. И это приходится повторить о всякомъ предметѣ, о всякомъ существѣ, о всякомъ родѣ вещей, какіе бы мы ни придумывали. Вещь въ себѣ, вещь внѣ полагающей ее мысли есть *абсолютное противорѣчіе*. Все объективное существуетъ лишь тогда, когда оно уже дано въ сознаніи, и лишь настолько оно и существуетъ. Съ другой стороны, субъектъ безъ объекта, сознаніе, ничего не сознающее, мысль, ничего не мыслящая, умъ, ничего не понимающій, есть такое же абсолютное противорѣчіе, какъ и объективная вещь въ себѣ. Итакъ, все реальное получаетъ свою реальность въ мысли и черезъ мысль и лишь настолько реально, насколько дано въ ней. Не понимать этого есть наивность, недозволительная для философа.

Это разсужденіе, при первомъ знакомствѣ съ нимъ производитъ впечатлѣніе непобѣдимой безспорности, даже тавтологичности. Но при болѣе внимательномъ размышленіи надъ нимъ, невольно поражаешься его *діалектическою односторонностью*. Въ самомъ дѣлѣ, если объектъ *данъ* сознанію, какъ нѣкоторое опредѣляющее его содержаніе, котораго раньше въ немъ не было, онъ тѣмъ самымъ *логически предшествуетъ* возможности переживанія сознаніемъ этого содержанія и составляетъ предварительное и вполнѣ реальное *условіе* этого переживанія. А это значитъ, что существованіе объекта не можетъ исчерпываться такимъ переживаніемъ, разъ оно имъ же вызвано,—онъ отъ него независимъ и отъ него отличается, какъ всякое реальное условіе отличается отъ своего обусловленнаго. Разъ что-нибудь дано или,—употребляя болѣе вычурный, хотя и очень популярный теперь терминъ,—принудительно *задано* нашей мысли, оно тѣмъ самымъ отъ нея независимо. Чтобы объектъ мысли дѣйствительно и безъ остатка сливался съ нашей мыслью о немъ, нужно, чтобы онъ не только *со-*

*) Я беру теорію имманентистовъ въ ея самомъ основномъ содержаніи, не считаясь съ оттѣнками и варіаціями, которыя она получаетъ въ изложеніи Шуппе, Шуберта-Зольдерна, Леклера, Ремке и др. Останавливаться на этихъ оттѣнкахъ тѣмъ болѣе нѣтъ основанія, что эта теорія не есть исключительное достояніе имманентной школы, собственно такъ называемой, а является общимъ предположеніемъ цѣлаго ряда философскихъ направленій.

знавался, но и всецѣло *создавался* нашей мыслью. Иначе сказать, для оправданія абсолютной имманентности объективнаго міра нашему сознанію, нужно показать, что сознаніе реально творитъ изъ себя воспринимаемый и понимаемый имъ міръ во всемъ его составѣ и должно его творить именно такимъ, какимъ мы его видимъ. Разъ этого не показано, аксіома имманентности обращается въ произвольное утвержденіе, по отношенію къ которому даже не доказана его простая мыслимость.

Съ другой стороны, если объектъ независимъ отъ субъекта, то въ неменьшей мѣрѣ и субъектъ независимъ отъ объекта. Субъектъ, какъ то, чему объективное содержаніе дано, есть такое же предваряющее условіе возможности его переживать, какъ и само это содержаніе. Если бъ не было никакого содержанія, субъекту нечего было бы сознавать; если бъ не было субъекта, объективнаго содержанія *нечему* было бы сознавать; итакъ, и субъектъ, и объектъ должны быть уже даны, чтобы какое бы то ни было сознаніе, какая бы то ни была мысль, какое бы то ни было субъективное переживаніе могли состояться. Здѣсь мы имѣемъ лишь частный случай того, что съ логической неизбѣжностью подразумѣвается во всякомъ взаимоотношеніи и во всякомъ дѣйствительномъ взаимодѣйствіи, а не только во взаимоотношеніи субъекта и объекта. Разъ мы имѣемъ отношеніе, въ которое каждая изъ соотносящихся сторонъ вноситъ нѣчто свое, термины этого отношенія должны быть уже какъ-нибудь заранѣе даны, чтобы самое отношеніе получило начало. Всѣмъ этимъ обосновывается тезисъ, прямо противоположный тому, что сторонники имманентной философіи выставляютъ въ качествѣ самоочевидной аксіомы: не субъектъ и объектъ получаютъ всю свою реальность черезъ мысль и только въ мысли, а, наоборотъ, всякая мысль получаетъ реальность черезъ предварительную (логически предшествующую) наличность субъекта и объекта.

Скажутъ ли, что и этотъ тезисъ есть только наша мысль и ничего больше? Конечно, это мысль, какъ и все, что мы думаемъ и утверждаемъ; но разъ она убѣждаетъ насъ, что не въ ней одной заключена реальность, по какому праву мы превратимъ ея содержаніе въ полное отрицаніе ея дѣйствительнаго смысла? Чтобы такъ вывороти̇ть ее наизнанку, надо имѣть ясныя и безспорныя основанія, а они едва ли даются простымъ фактомъ, что мы думаемъ то, что думаемъ. Для этого нужно гораздо большее: надо доказать, что всѣ наши мысли абсолютно замкнуты въ себѣ, и что въ нихъ ничего не содержится, кромѣ нихъ же самихъ, какъ чисто субъективныхъ пережива-

ній. Но этого не только нельзя доказать, это совершенно противорѣчитъ всей природѣ нашихъ умственныхъ процессовъ. Нѣтъ мысли, въ которой не было бы ничего, кромѣ нея самой. Всякая мысль относится къ чему-нибудь, къ какому-нибудь содержанію, которое она опознаетъ въ его отличіи отъ себя, какъ мыслящей дѣятельности, и тѣмъ противополагаетъ себѣ, какъ нѣчто отъ нея независимое *). Въ этомъ отношеніи наша мысль всегда обращается съ *трансцендентнымъ* ей, съ тѣмъ, что лежитъ за предѣлами ея субъективной переживаемости **). Въ этомъ ея коренная природа. Не видѣть этого есть величайшая логическая и гносеологическая слѣпота!

Впрочемъ, эти разсужденія могутъ показаться мудреными и абстрактными. Обратимся къ фактамъ простой психологіи, притомъ къ самымъ элементарнымъ и очевиднымъ, и на нихъ попытаемся провѣрить, насколько справедливо, что наша мысль или наше сознаніе никогда не имѣютъ дѣла съ чѣмъ-нибудь имъ трансцендентнымъ, что они обращены только на то, что прямо и непосредственно въ нихъ дано, и что, напротивъ, это непосредственно въ нихъ данное содержаніе только въ нихъ и имѣетъ всю свою дѣйствительность и за предѣлами своей прямой данности никакой реальностью не обладаетъ. Здѣсь мы встрѣчаемся съ наблюденіемъ, несомнѣнность котораго равняется только его загадочности: наша мысль никогда не имѣетъ дѣла съ тѣмъ, что прямо въ ней переживается въ самый моментъ ея теченія; абсолютно мгновенное сознанію совершенно недоступно. Только то является содержаніемъ мысли, что сколько-нибудь длилось, что опредѣлилось и стало передъ сознаніемъ, другими словами, что протекло уже. Въ этомъ отношеніи можно сказать, что наша мысль насквозь ретроспективна. Но это значитъ, что въ той самой мѣрѣ, въ какой прошлое трансцендентно настоящему (т.-е. отличается отъ него и лежитъ *внѣ его*), наша мысль всегда обращается съ трансцен-

---

*) Такъ, по крайней мѣрѣ, бываетъ въ тѣхъ случаяхъ, когда мысль сознала себя въ своихъ особенностяхъ, какъ познавательнаго процесса. Однако и тогда, когда мысль еще не достигла такого самопознанія или по какимъ-нибудь причинамъ не замѣчаетъ себя, она тѣмъ болѣе погружена въ объективное содержаніе, какъ самодовлѣющее и независимое данное, и тѣмъ менѣе у нея поводовъ отожествлять его съ своею субъективною дѣятельностью, которой она не замѣчаетъ или и совсѣмъ не знаетъ.

**) Въ сознаніи принципіальнаго различія между мыслію и ея содержаніемъ заключается здоровое зерно истины къ гносеологической теоріи Гуссерля. Но его положительное пониманіе этого содержанія, какъ вѣчныхъ идеальныхъ возможностей объективныхъ отношеній, однако не обладающихъ реальнымъ бытіемъ, представляется довольно натянутымъ, хотя бы въ виду того простого соображенія, что наша мысль очень часто грубо заблуждается и утверждаетъ отношенія явно *невозможныя*.

дентнымъ ей содержаніемъ. Мы можемъ думать о прошломъ, болѣе или менѣе отдаленномъ или только сейчасъ истекающемъ, мы можемъ думать о будущемъ, одно остается для сознанія навсегда неуловимымъ—это настоящее въ его чистотѣ и абсолютной недѣлимости. А вѣдь мысль, какъ и всякое другое явленіе, имѣетъ реальность только въ настоящемъ: прошлое уже перестало быть, будущее еще не наступило. Итакъ, мысль никогда не схватываетъ того, что ее прямо составляетъ въ переживаемый моментъ, она постоянно обращена къ тому, что находится за предѣлами ея непосредственной наличности.

Что возразить противъ этихъ неотразимыхъ фактовъ? Скажемъ ли, что наше самонаблюденіе есть сплошная иллюзія, что никакого прошлаго и будущаго нѣтъ, и что въ нашей *теперешней* мысли, единственной, какая есть, непосредственно и прямо дано все ея содержаніе, внѣ этой мысли не имѣющее никакой реальности? Это было бы поистинѣ отважнымъ рѣшеніемъ вопроса. Но, во-первыхъ, его надо было бы какъ-нибудь обосновать; во-вторыхъ, надо хорошенько взвѣсить всѣ его послѣдствія, къ которымъ едва ли охотно примкнутъ даже самые фанатическіе поклонники имманентной точки зрѣнія. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь тогда, просто говоря, выходитъ, что вся моя жизнь и всѣ событія въ ней, все, что я по поводу нихъ думалъ и чувствовалъ, вся жизнь другихъ людей, вся исторія человѣчества и вся окружающая меня дѣйствительность въ придачу—все это только мое фальшивое воспоминаніе; ничего этого абсолютно не было, а вся реальность всецѣло принадлежитъ только сознанію текущаго мгновенія съ тѣмъ, что въ немъ прямо дано. Но едва я выскажу для него такую высокую оцѣнку, какъ текущее мгновеніе уже промелькнетъ и унесетъ съ собою его сознаніе, и оно превратится въ такое же ложное воспоминаніе, какъ и вся остальныя моя жизнь. Въ достоинство абсолютной реальности придется возводить уже сознаніе слѣдующаго момента; и я не успѣю еще этого сдѣлать, какъ и этотъ моментъ неудержимо исчезнетъ, и мнѣ придется искать новой абсолютной реальности, чтобы тутъ же опять погрузить ее въ ничто. И для этой интересной процедуры нѣтъ никакого конца. Если такую точку зрѣнія и называть глубокомысленной, то развѣ только за тотъ жестокій, хотя въ то же время и забавный внутренній раздоръ, который неизбѣжно вносится въ мысль такимъ ея непрерывнымъ самопожираніемъ.

Однако послѣдователи имманентной философіи мало смущаются этими отвлеченными и слишкомъ тонкими послѣдствіями ихъ основного взгляда; по крайней мѣрѣ въ ихъ монотонныхъ и расплывча-

тыхъ разсужденіяхъ о неотдѣлимости субъекта отъ объекта и объекта отъ субъекта едва ли мы часто встрѣтимъ попытки принципіально устранить эти вполнѣ естественные результаты ихъ общихъ предпосылокъ, выражающіе абсолютный иллюзіонизмъ въ наиболѣе невмѣстимой для человѣческаго ума формѣ. Гораздо настойчивѣе занимаетъ ихъ другой вопросъ, никакъ не менѣе затруднительный на почвѣ чистаго имманентизма, вопросъ о томъ, какъ отъ началъ имманентной философіи перейти къ признанію *чужого сознанія*. Другими словами, это вопросъ о томъ, какъ имманентной философіи спастись отъ *солипсизма*. Вѣдь каждый изъ насъ знаетъ только свое „я“, свою мысль, свое сознаніе; все остальное есть только наше представленіе, объектъ нашего субъекта, не имѣющій, по коренному предположенію имманентной доктрины, никакой трансцендентной реальности внѣ своего субъекта. Это должно относиться ко всѣмъ объектамъ нашего наблюденія безъ всякихъ исключеній, а, стало быть, и ко всѣмъ окружающимъ насъ людямъ, какъ въ настоящемъ, такъ и въ прошломъ. Они должны быть только нашими субъективными представленіями, не имѣющими никакой собственной дѣйствительности внѣ нашего сознанія; мы только воображаемъ, что они думаютъ и чувствуютъ; ихъ мысли и чувства абсолютно скрыты для нашего прямого воспріятія, да если бы даже мы и могли ихъ какъ-нибудь воспринять и внутренно пережить, мы пережили бы ихъ какъ *свои*, а не *чужія*. Итакъ, мысль о независимыхъ отъ насъ человѣкоподобныхъ мыслящихъ и чувствующихъ существахъ есть только *наша* мысль, какъ и всякая другая мысль о какихъ бы то ни было *вещахъ въ себѣ*, и мы ее совершенно такъ же не имѣемъ права выносить за предѣлы нашего субъекта, какъ и всякую другую. Только мое единоличное „я“, только одинъ *мой* субъектъ чувствуетъ и думаетъ, страдаетъ и радуется на свѣтѣ, весь остальной міръ сотканъ изъ призрачной смѣны моихъ сновидѣній. Трудно что-нибудь возразить противъ строгой логичности этого вывода при данной точкѣ зрѣнія.

И тѣмъ не менѣе его непремѣнно приходится отвергнуть, хотя бы потому, что при немъ имманентная философія теряетъ всякую серьезность и обращается въ смѣшную игру парадоксами. Неловко имманентному философу убѣждать читателей, что онъ одинъ существуетъ на свѣтѣ; кого же убѣждать, коли никого нѣтъ? Есть и другой важный мотивъ, который заставляетъ защитниковъ имманентнаго міросозерцанія отрекаться не только отъ солипсизма, но и отъ субъективнаго идеализма вообще; они увѣрены, что ихъ философія наилучшимъ образомъ мирится съ аксіомами выводами естественныхъ

наукъ. Но что же общаго между независимою, единою, непрерывною въ своихъ процессахъ и строго законообразною природою физиковъ и случайнымъ, прерывистымъ, безсвязнымъ хаосомъ нашихъ единоличныхъ ощущеній? Если кромѣ этого хаоса ничего нѣтъ, о какой можно говорить природѣ?

И вотъ имманентисты прибѣгаютъ къ очень ухищренному ряду соображеній. Приблизительно они разсуждаютъ такъ. И наше собственное „я“, подобно чужимъ „я“, есть только представленіе въ томъ, что мы называемъ своимъ сознаніемъ. Точно также и всѣ наши ощущенія, желанія, мысли суть только переживанія и объекты сознанія. Итакъ, сознаніе само по себѣ взятое, не имѣетъ никакого исключительнаго отношенія къ нашей индивидуальности. Наша личность, наше индивидуальное „я“ со всѣмъ, что въ немъ содержится, есть только особое представленіе въ сознаніи среди другихъ представленій, относящихся уже къ другимъ личностямъ и къ чужимъ „я“. Въ этомъ отношеніи между представленіемъ о нашемъ „я“ и чужимъ „я“ никакого принципіальнаго различія нѣтъ. А это значитъ, что сознаніе сверхъиндивидуально или сверхлично. И ко всѣмъ другимъ индивидуальностямъ оно относится, какъ къ нашей; онѣ всѣ его объекты; и поэтому, если оно сознаетъ себя въ насъ, оно можетъ такъ же хорошо сознавать себя и въ чужихъ „я“. Этимъ проблема чужого сознанія разрѣшается въ положительномъ смыслѣ. Мало того, у насъ не остается никакихъ поводовъ ограничивать содержаніе этого сверхличнаго сознанія предѣлами того, что воспринимается человѣческими индивидуальностями вообще. Вѣдь всѣ вещи, вся природа въ единообразной связи ея явленій, существуютъ лишь въ качествѣ объекта сознанія. Но это не есть субъективное сознаніе того или другого опредѣленнаго человѣка, воспринимающаго міръ подъ своимъ особеннымъ угломъ. Это сознаніе общее, универсальное, объемлющее процессы дѣйствительности во всей ихъ детальности и доставляющее имъ всю ихъ реальность. Это универсальное сознаніе носитъ различныя наименованія: его называютъ *родовымъ* сознаніемъ, *абстрактнымъ* сознаніемъ, *міровымъ* сознаніемъ, *гносеологическимъ субъектомъ* и т. д. Именно этимъ понятіемъ устанавливается прочное примиреніе между чистымъ идеализмомъ отправной точки зрѣнія имманентной философіи и строгимъ реализмомъ естественныхъ наукъ. Съ перваго взгляда можетъ показаться, что здѣсь имманентисты возвращаются къ чему-то, напоминающему Берклеевскаго Бога или, по крайней мѣрѣ, *міровую душу* Платона. Но обыкновенно они настойчиво предостерегаютъ отъ такого метафизическаго или онтологиче-

скаго толкованія ихъ идеи. Они заботливо оговариваются, что ихъ всеобщее сознаніе есть только схематическое построеніе, только методологическій символъ, которому менѣе всего подобаетъ приписывать реальность*). Иногда оно просто отожествляется съ научнымъ познаніемъ или съ наукой, и тогда дѣло доходитъ до чудаческихъ утвержденій, что земля начала вращаться вокругъ солнца лишь тогда, тогда объ этомъ догадался Коперникъ, а до тѣхъ поръ все обстояло такъ, какъ этого требуетъ астрономическая система Птоломея.

Представленный сейчасъ ходъ мысли излагается обыкновенно очень обще, двусмысленно, прерывисто и туманно, больше въ загадочныхъ намекахъ, нежели въ сколько-нибудь отчетливыхъ формулахъ. Едва ли этому слѣдуетъ удивляться: чѣмъ яснѣе его изложить, тѣмъ неотразимѣе вскроются его логическіе скачки, паралогизмы, внутреннія противорѣчія, а главное подстановка въ немъ однихъ понятій на мѣсто другихъ, иногда очень отъ нихъ далекихъ. Допустимъ сполна, что и наше собственное Я есть только представленіе и ничего больше; изъ этого въ лучшемъ случаѣ выйдетъ только то, что и *насъ самихъ нѣтъ*, а вовсе не то, что существуетъ независимое отъ насъ сознаніе другихъ людей, абсолютно отъ насъ замкнутое въ своихъ непосредственныхъ субъективныхъ состояніяхъ. Но какъ бы то ни было, по какому праву можно утверждать, что сознаніе непосредственно переживаемое нами, относится къ представленіямъ о чужихъ Я совершенно такъ же, какъ и къ представленію о нашемъ Я? Съ представленіемъ о нашемъ Я въ насъ нераздѣльно сливается *вся* совокупность прямо и непосредственно испытываемыхъ ощущеній, желаній, чувствъ, мыслей, а съ представленіемъ о чужихъ Я сливается только догадка, что и они нѣчто подобное испытываютъ, хотя мы этого не видимъ и видѣть не можемъ. Развѣ непосредственное переживаніе и догадка одно и то же? Пускай существуетъ какое угодно родовое сознаніе, во всякомъ случаѣ насколько оно присутствуетъ въ чужихъ Я, непосредственно испытывая ихъ переживанія, настолько оно отсутствуетъ во мнѣ и наоборотъ, потому что я самымъ несомнѣннымъ образомъ не испытываю прямо субъективныхъ переживаній другихъ одушевленныхъ тварей. А если такъ, то чему же поможетъ допущеніе родового сознанія? Получаетъ ли въ немъ оправданіе имманентная точка зрѣнія? Напротивъ, тогда она совершенно уничто-

*) См. одушевленныя разсужденія на эту тему у Риккерта въ его Der Gegenstand der Erkenntniss.

жается и переходитъ въ свою полную противоположность. Тогда истина о нераздѣльности субъекта и объекта и о реальности объекта только въ субъектѣ существуетъ лишь для родового сознанія, а никакъ не для нашего *). Мы не знаемъ, что переживаетъ родовое сознаніе, когда оно насквозь видитъ весь безконечный міръ во всей безконечной дробности и связности его процессовъ, но мы этого очевидно не переживаемъ. Родовое сознаніе въ своей специфической функціи для насъ *всецѣло трансцендентно*, еще гораздо болѣе трансцендентно, чѣмъ сознаніе другихъ людей или животныхъ. Въ послѣднемъ случаѣ мы можемъ строить нѣкоторыя конкретныя догадки; но какъ мы догадаемся и вообразимъ себѣ, что значитъ заразъ созерцать всю безконечную вселенную? Это лежитъ совсѣмъ внѣ предѣловъ нашихъ способностей, и мы можемъ составить только очень приблизительное понятіе объ этой абсолютно трансцендентной намъ реальности міра въ міровомъ субъектѣ. Мы можемъ разсчитывать лишь на очень абстрактное сооотвѣтствіе нашей мысли съ этимъ внѣшнимъ ей и очень отъ нея отдаленнымъ бытіемъ.

Весь вопросъ получаетъ еще гораздо болѣе спутанный видъ, когда довольно неожиданно провозглашается, что универсальное со-

---

*) Стремленіе освободить гносеологію отъ естественной ограниченности человѣческой точки зрѣнія является главнымъ источникомъ столь распространенной въ современной философской литературѣ борьбы противъ психологизма. Ея очень характерная особенность состоитъ въ томъ, что самые убѣжденные враги психологизма все же постоянно обвиняютъ другъ друга въ психологизмѣ. Въ этомъ можно видѣть лучшее доказательство того, какъ трудно въ гносеологіи обойтись безъ психологическихъ предпосылокъ, даже, при всемъ желаніи. Это не значитъ, конечно, что логика и гносеологія суть только отдѣльныя главы психологіи. Не говоря уже о нормативномъ характерѣ логическихъ и гносеологическихъ выводовъ, можно вполнѣ допустить, что въ содержаніе обосновывающихъ эти выводы наукъ входятъ положенія чисто онтологическаго порядка, не имѣющія ничего общаго съ спеціальнымъ предметомъ психологіи. Такъ требованіе все мыслить соотвѣтственно закону тождества предполагаетъ прежде всего истинность этого закона; все есть то, что оно есть. А=А. И тѣмъ не менѣе мыслить сообразно какимъ бы то ни было законамъ можетъ только мысль, обладающая необходимыми для того свойствами. И человѣческая мысль должна носить въ себѣ эти свойства, должна обладать силою усвоенія общихъ онтологическихъ отношеній, чтобы могла возникнуть человѣческая наука и человѣческое пониманіе вообще. А что въ *наше* пониманіе по его свойствамъ не войдетъ, того мы все равно не поймемъ. Онтологическія истины всегда стояли непоколебимо, и все же ни у насѣкомыхъ, ни у рыбъ, ни у птицъ науки не образовалось. Человѣкъ неотдѣлимъ отъ своего *человѣческаго* ума и только съ нимъ можетъ имѣть дѣло гносеологія, какъ наука о доступномъ намъ познаніи. Поэтому всякія разсужденія о сверхчеловѣческомъ универсальномъ сознаніи всецѣло принадлежатъ къ области метафизики и ихъ нѣтъ никакого смысла извлекать оттуда. Въ частности какія бы удивительныя вещи ни были имманентны этому универсальному сознанію, это ровно ничего не говоритъ о нашемъ сознаніи. Призывъ къ освобожденію мысли отъ всего человѣческаго и къ созданію нечеловѣческой науки есть одинъ изъ тѣхъ безвкусныхъ парадоксовъ, кототорыхъ такъ много, къ сожалѣнію, провозглашается въ философіи за послѣднее время.

знаніе есть только схематическое построеніе, только символъ или алгебраическій знакъ, которому никоимъ образомъ не дозволяется приписывать какую бы то ни было дѣйствительность. Во что же тогда обращается имманентная теорія? Чему имманентна физическая природа? Алгебраическому знаку, который мы сами придумали и которому не отвѣчаетъ ничего реальнаго? Такой результатъ можно было бы счесть сознательной насмѣшкой надъ всякой философіей, если бы его не защищали съ такимъ серьезнымъ убѣжденіемъ. Во всякомъ случаѣ ясно одно: какъ бы мы ни понимали универсальное сознаніе или гносеологическій субъектъ или родовое сознаніе—будемъ ли мы въ немъ видѣть въ себѣ сущую душу міра или нашу собственную методологическую фикцію, но если независимо отъ меня существуютъ одаренныя сознаніемъ твари и самостоятельно развивающаяся по своимъ неизмѣннымъ законамъ природа, то отъ имманентизма остается одно пустое названіе. Ровно настолько, насколько мы признаемъ сознающихъ существъ и физическій міръ за тѣсными предѣлами нашихъ непосредственныхъ субъективныхъ переживаній, мы покидаемъ имманентную точку зрѣнія и становимся на почву трансцендентнаго пониманія реальности. Тутъ нѣтъ никакихъ среднихъ и смягченныхъ рѣшеній: имманентизмъ логически мыслимъ лишь въ формѣ чистаго солипсизма или даже абсолютнаго иллюзіонизма. А тогда ясно еще и другое: проблема дѣйствительности никакъ не рѣшается въ границахъ одной гносеологіи; если существуетъ чужое сознаніе, если независимо отъ насъ дана безконечная вселенная, если наше сознаніе объединяется съ сознаніемъ другихъ одушевленныхъ твореній въ нѣкоторомъ высшемъ космическомъ самосознаніи, тогда неизбѣжно подымается принципіальный вопросъ о внутренней связи и взаимномъ отношеніи всѣхъ этихъ вещей; и онъ можетъ быть рѣшаемъ только на основаніи общихъ соображеній *онтологическаго* характера, потому что наши индивидуальныя психическія переживанія очевиднымъ образомъ не доставляютъ для его рѣшенія исчерпывающихъ и прямыхъ данныхъ.

Я никакъ не думаю, чтобы болѣе счастливый выходъ изъ сейчасъ разсмотрѣнныхъ затрудненій представляли теоріи такъ называемаго „эмпиріокритицизма“. Онѣ наталкиваются на тѣ же логическія противорѣчія, только въ болѣе упрощенномъ, а потому и болѣе наглядномъ видѣ. Такъ, Э. Махъ начинаетъ съ того, что отнимаетъ у вещей субстанціальность, причинность и всѣ другія опредѣленія, дающія имъ видимость независимости отъ непосредственныхъ переживаній нашего опыта; единственную реальность онъ

приписываетъ ощущеніямъ. Но затѣмъ онъ спѣшитъ отожествить ощущенія съ элементами, изъ которыхъ слагаются всѣ явленія природы, всѣ формы, всѣ тѣла, независимо отъ того, воспринимаются они кѣмъ-нибудь или нѣтъ. Это позволяетъ ему перейти отъ чистаго сенсуализма къ грубому матеріализму и признать безсознательный вещественный міръ, предшествующій возникновенію ощущающихъ тварей *). Р. Авенаріусъ выдвигаетъ начало „принципіальной координаціи“, по которому въ каждомъ нашемъ опытѣ нераздѣльно даны субъектъ и объектъ. Я и среда (при чемъ забывается, что далеко не всѣ элементы среды входятъ въ содержаніе нашего непосредственнаго опыта). Это не мѣшаетъ Авенаріусу разсматривать и наше Я, и всѣ его субъективныя переживанія, какъ производный и зависимый продуктъ нашей нервной системы, которая сама есть лишь незамѣтная часть и продуктъ окружающаго ее матеріальнаго міра. При этомъ и нервная система и породившій ее матеріальный міръ оказываются данными чистаго опыта, т.-е. такого опыта, который совершенно свободенъ отъ всякихъ нашихъ умственныхъ дополненій. Нужно большое предубѣжденіе противъ философскаго анализа, чтобы серьезно удовлетворяться подобными рѣшеніями.

Главная бѣда разсматриваемыхъ направленій въ современной философіи заключается въ принципіальной несовмѣстимости имманентнаго гносеологизма съ какимъ бы то ни было реализмомъ, а тѣмъ болѣе съ реализмомъ и абсолютною достовѣрностью положительной науки. Какъ скоро мысль, отвергнувъ все ей трансцендентное, замыкается въ свое чистое содержаніе, она тѣмъ самымъ неизбѣжно порываетъ связь и съ дѣйствительностью чужой душевной жизни, и съ дѣйствительностью безконечной природы въ ея непоколебимыхъ законахъ. Когда она, напротивъ, сосредоточившись на дѣйствительности, ищетъ для нея обоснованія и оправданія, она никакъ не можетъ разрѣшить ее въ чистое мышленіе или въ чистый непосредственный опытъ и наталкивается на цѣлый рядъ онтологическихъ проблемъ, которыхъ однако ни за что не хочетъ рѣшать за ихъ матафизическій характеръ. Получается трагическое, по существу непримиримое столкновеніе умственныхъ интересовъ: философская мысль попадаетъ въ безысходный тупикъ, изъ котораго не могутъ вывести даже самыя героическія усилія философской діалектики. Отсюда вытекаетъ чрезвычайное дробленіе на мелкія школы, ко-

*) См. объ этомъ мою статью. „Научное міровоззрѣніе и философія“ „Вопр. Фил. и Псих.“ № 71 стр. 111—126.

торыя какъ будто всѣ стоятъ на одной общей почвѣ, а между тѣмъ запальчиво обвиняютъ другъ друга въ непослѣдовательности и невѣрности своимъ основнымъ началамъ. Смутное впечатлѣніе производитъ эта распря школъ: взаимныя обвиненія, которыми онѣ обмѣниваются, по большой части оказываются совершенно справедливыми, но въ высшей степени трудно уловить, въ чемъ ихъ преимущество другъ передъ другомъ, и безпристрастный наблюдатель выноситъ невольное убѣжденіе,что онѣ всѣ непослѣдовательны и не могутъ не быть непослѣдовательными. Понятно, что философская мысль при этихъ условіяхъ впадаетъ въ гнетущую неясность. Напримѣръ, какъ тусклы и неуловимы въ своей логической мотивировкѣ выводы такихъ эмпиристовъ, какъ Авенаріусъ и даже Махъ, по сравненію съ удивительно ясными взглядами и ихъ насквозь прозрачной аргументаціей у стараго позитивиста Дж. Ст. Милля; или какъ темна и безпомощно безплодна вымученная діалектика новой системы Г. Когена по сравненію съ геніально смѣлыми и законченными во всѣхъ своихъ звеньяхъ построеніями старыхъ корифеевъ нѣмецкаго идеализма Фихте и Гегеля! Современные философскіе писатели удивляютъ насъ виртуозною смѣлостью своихъ діалектическихъ выпадовъ, нерѣдко переходящею въ изысканную любовь къ парадоксамъ, но къ сожалѣнію, эта отвага слишкомъ часто диктуется страхомъ нарушить заранѣе усвоенныя формулы, хотя бы и противорѣчащія одна другой, и сектантскимъ стремленіемъ всѣми способами отстоять дорогую традицію. Въ философіи создалась тепличная и затхлая атмосфера условныхъ аксіомъ, искусственныхъ школьныхъ проблемъ и запретныхъ вопросовъ.

II.

Такое положеніе, конечно, нельзя считать нормальнымъ. Гдѣ же выходъ изъ него? Въ чемъ нужно искать обновленіе философской мысли? Что могло бы внести въ нее жизнь и вернуть ее къ жизни? Путь къ философскому возрожденію и теперь идетъ тамъ же, гдѣ лежалъ всегда: онъ въ свободномъ, непредубѣжденномъ изслѣдованіи. И первый шагъ на этомъ пути заключается въ отказѣ отъ предвзятыхъ приговоровъ и запрещеній. Въ современной философіи накопилось слишкомъ много схоластики и слѣдуетъ начать съ того, чтобы сбросить ея иго. При этомъ мысль невольно обращается къ Канту. Я менѣе, чѣмъ кто-нибудь, рѣшусь отрицать великое, незамѣнимое, вѣковѣчное значеніе совершеннаго имъ дѣла въ развитіи человѣческаго

самосознанія. Но все же нельзя закрывать глаза на то, что роль, которая принадлежитъ Канту въ наши дни, какъ высшему философскому авторитету, и та роль, которую историческій Кантъ самъ приписывалъ своей философіи, во многихъ отношеніяхъ характеризуются прямо противоположными чертами. Историческій Кантъ пробуждалъ умы отъ догматическаго сна, стилизованный Кантъ новокантіанскаго движенія погружаетъ въ этотъ сонъ. По этому поводу сама собой припоминается судьба другого великаго мыслителя прошлаго, оставившаго еще болѣе глубокій слѣдъ въ эволюціи человѣческой мысли: я разумѣю Аристотеля. Какое громадное разстояніе отдѣляетъ историческаго Аристотеля съ его геніальнымъ критическимъ умомъ, съ его тонкими замыслами, съ его неутомимымъ исканіемъ новыхъ путей изслѣдованія, отъ Аристотеля схоластики, окончательнаго рѣшителя всѣхъ вопросовъ философіи и науки, въ ученіяхъ котораго видѣли обязательный кодексъ правовѣрнаго знанія. Пробуждающаяся свободная мысль новой Европы начала съ того, что ниспровергла этого Аристотеля, и настоящій Аристотель отъ этого только выигралъ. Не слѣдуетъ ли то же самое сдѣлать и съ Кантомъ?

Мы слишкомъ прониклись лозунгомъ: „назадъ, къ Канту!“ и слишкомъ сжились съ нимъ. Пора выставить другой лозунгъ: „впередъ, отъ Канта!“ Вѣдь это, пожалуй, будетъ самымъ лучшимъ служеніемъ духу завѣтовъ Канта. Не будемъ думать, что всѣ вопросы, наиболѣе дорогіе и важные для человѣческаго ума, кѣмъ-то и когда-то навсегда рѣшены и что намъ остается только подводить итоги. Откажемся, съ другой стороны, отъ убѣжденія, что существуютъ проблемы, представляющія запретную область для нашего обсужденія и пониманія. Отъ такой предварительной цензуры надъ предметами философскаго анализа никогда ничего хорошаго не выходило: разумъ—свободная стихія; онъ самъ остановится тамъ, гдѣ совсѣмъ кончается сфера очевиднаго и логически вѣроятнаго, но онъ не терпитъ извнѣ установленныхъ преградъ. Особенно рискованными, хотя всегда соблазнительными, являются попытки разъ навсегда провести границы доступнаго для человѣческой мысли. Тутъ ничего нельзя предписать. Скрытое для нашего пониманія сегодня, можетъ открыться въ своемъ значеніи и внутреннемъ смыслѣ завтра; какъ часто наблюдаемъ мы въ исторіи философіи и науки, что загадочное и странное въ теченіе вѣковъ, неожиданно оказывается источникомъ новаго свѣта, переворачивающимъ всѣ понятія и дающимъ совсѣмъ новый видъ старымъ перспективамъ вселенной. Запретительныя мѣры въ области философскаго умозрѣнія потому уже сомнительны, что въ основѣ ихъ всегда

лежитъ совершенно опредѣленный взглядъ на устраняемые вопросы, т.-е. въ концѣ-концовъ предварительное рѣшеніе ихъ *).

Надо рѣшиться на серьезный и безпристрастный пересмотръ всѣхъ вопросовъ и данныхъ мысли, не оглядываясь ни на какія традиціи, даже самыя почтенныя. Надо дѣйствительно проникнуться убѣжденіемъ, что философія не законченная наука и что въ ней и въ наши дни, какъ прежде, нѣтъ ничего рѣшеннаго. Въ этомъ одномъ уже заключалась бы великая переоцѣнка философскихъ цѣнностей и великое освобожденіе разума отъ связавшихъ его путъ. Если бъ мы не на словахъ только, а на дѣлѣ сумѣли возвыситься до настроенія Декартовскаго предварительнаго сомнѣнія, какъ очистился бы горизонтъ философской мысли, какъ переставились бы всѣ проблемы и всѣ методы философіи! И прежде всего передъ нами выступили бы во весь свой ростъ вѣковѣчные вопросы о сущности и смыслѣ жизни, и мы уже не стали бы отъ нихъ прятаться за маленькіе догматы маленькихъ школъ. Мы искали бы ихъ разрѣшенія, руководясь критеріемъ очевидности или разумной вѣроятности, хотя въ то же время считали бы только то непоколебимо достовѣрнымъ въ теоретическомъ отношеніи, что содержитъ въ себѣ настоящую логическую очевидность. И съ такимъ мѣриломъ мы приступили бы къ оцѣнкѣ не только метафизическихъ выводовъ, но и всякихъ другихъ построеній и обобщеній, хотя бы они исходили отъ естественныхъ наукъ. Благодаря „Критикѣ чистаго разума“ Канта естествознаніе получило въ философіи совершенно исключительное положеніе. Желая во что бы то ни стало приравнять предположенія общей физики, по всеобщности и необходимости, истинамъ математики, Кантъ провозгласилъ свою грандіозную гипотезу, по которой основныя обобщенія физики суть продукты организаціи нашего ума, а природа имъ во всемъ подчи-

*) Въ самомъ дѣлѣ, мы совсѣмъ иначе будемъ судить о недоступности для нашей мысли абсолютнаго начала вещей, будемъ ли въ немъ видѣть нѣчто всецѣло трансцендентное міру и даже совсѣмъ не стоящее къ нему ни въ какихъ отношеніяхъ, или, напротивъ, разсматривать его, какъ силу, внутренне присущую міру или даже тождественную ему въ его истинной сущности; будемъ ли отрицать у него всѣ намъ извѣстныя свойства, или, наоборотъ, приписывать ему духовные или матеріальные признаки. Вопросъ о свободѣ воли получитъ совсѣмъ различный видъ въ смыслѣ его логической разрѣшимости, будемъ ли мы свободу понимать какъ особую форму *многозначной* или *междупредѣльной* причинности, или, напротивъ, будемъ ее разсматривать какъ совершенное отсутствіе какой бы то ни было причинности. Мы совсѣмъ иначе будемъ разсуждать о непостижимости нашей душевной субстанціи, когда будемъ въ ней видѣть нѣчто абсолютно отличное отъ всѣхъ психическихъ фактовъ и непроявимое въ нихъ, нежели когда мы признаемъ ея имманентность душевной жизни и неотдѣлимость отъ нея. Подобныя замѣчанія можно сдѣлать и о всѣхъ другихъ вопросахъ онтологіи и метафизики.

няется, потому что и она есть только порожденіе нашего чувственнаго созерцанія, только наше представленіе, не имѣющее никакой дѣйствительности внѣ нашего сознанія. Чтобы отстоять абсолютную достовѣрность физики, онъ съ легкимъ сердцемъ обратилъ всю природу въ сплошную фантасмагорію человѣческой чувственности, хотя и протекающую со строгой методичностью. Въ настоящее время такая точка зрѣнія становится все менѣе пригодною. Великія открытія послѣднихъ десятилѣтій заставляютъ думать объ условности и шаткости даже наиболѣе прочныхъ обобщеній старой науки. Съ другой стороны, природа, неутомимо раскрывая передъ нами новыя и неожиданныя перспективы, все наглядн̀ѣе и неотразимѣе доказываетъ намъ свою независимость отъ нашего разума съ его привычками, требованіями и законодательными предписаніями. Къ такой природѣ мы невольно вынуждены относиться *эмпирически*, скромно угадывая значеніе и смыслъ ея таинственнаго, неуловимаго, безконечно богатаго содержанія. А при этомъ неизбѣжно выдвигается задача вновь пересмотрѣть вопросъ о томъ, что такое истины науки съ точки зрѣнія безпристрастнаго логическаго суда.

Не забудемъ, міръ неудержимо мѣняется передъ нами въ самыхъ существенныхъ чертахъ своего общаго облика. Еще не такъ давно было совсѣмъ несомнѣнно, что природа со всѣми своими процессами и явленіями цѣликомъ вмѣщается въ Эвклидовомъ пространствѣ трехъ измѣреній, а кто теперь выскажетъ абсолютную научную увѣренность, что дѣло обстоитъ именно такъ? Еще совсѣмъ недавно законъ сохраненія вещества представлялся такой безспорной аксіомой, что намъ казалось понятнымъ, почему Кантъ дѣлаетъ изъ нея неотдѣлимый элементъ самаго устройства нашего разума. Такъ же ли непоколебимо убѣждены мы въ ней теперь? Развѣ не высказывается иногда весьма послѣдовательно продуманное предположеніе, что вещество есть только одна изъ формъ эволюціи энергіи, и развѣ не наталкиваемся мы на нѣкоторые новые опыты, которые какъ будто подтверждаютъ эту гипотезу? А если вещество можетъ возникать изъ энергіи и разрѣшаться въ нее, то куда дѣнутся принципы сохраненія вещества и сохраненія энергіи, какъ самостоятельные и обособленные законы? И сколько другихъ, не менѣе важныхъ вопросовъ подымается передъ нами: точно ли непрерывность чисто физическаго ряда причинъ и дѣйствій нигдѣ не претерпѣваетъ ни малѣйшихъ колебаній, или она иногда испытываетъ мѣняющія и направляющія вліянія со стороны воли и сознанія человѣка и другихъ одушевленныхъ тварей? Точно ли всѣ процессы въ мірѣ подчиняются закону абсолют-

наго единообразія, другими словами, точно ли всякая причинность въ немъ однозначна—или въ немъ также имѣетъ мѣсто многозначная или междупредѣльная причинность, и стало быть, встрѣчаются случаи, когда при одинаковыхъ обстоятельствахъ для однихъ и тѣхъ же существъ открывается возможность различныхъ дѣйствій въ извѣстныхъ границахъ? Точно ли вселенная во всемъ своемъ составѣ и во всѣхъ малѣйшихъ частяхъ своихъ есть только механизмъ, или въ ней совершаются и такія явленія (напр., процессы жизни), въ которыхъ реально присутствуетъ начало цѣлесообразности?

При эмпирическомъ отношеніи къ природѣ на всѣ эти вопросы долженъ отвѣчать опытъ. Но можетъ ли онъ дать исчерпывающее и дѣйствительное рѣшеніе? Не окажется ли онъ, напротивъ, очень двусмысленнымъ судьею, особенно когда дѣло идетъ о совершенной невозможности какихъ-нибудь явленій? Эмпирически доказывать абсолютную невозможность тѣхъ или иныхъ фактовъ есть самая трудная задача на свѣтѣ. Помимо всего другого, очень вѣскими тому препятствіями, являются несовершенство нашей чувственной воспріимчивости, ограниченность сферы нашихъ наблюденій и обобщеній, наконецъ, просто кратковременность существованія нашей науки. Возьмемъ хотя бы законъ сохраненія вещества. Какъ доказать, что ни одинъ атомъ матеріи и ни при какихъ обстоятельствахъ во всемъ безконечномъ мірѣ и во всей его вѣчности никогда не возникалъ и не возникнетъ, не исчезалъ и не исчезнетъ? Гдѣ у насъ для этого средства? Почему же мы признаемъ этотъ законъ? Не потому, чтобы онъ былъ абсолютно вѣренъ, а просто потому, что онъ практически достаточенъ для насъ. Онъ имѣетъ только тотъ смыслъ, что въ предѣлахъ точности нашихъ наблюденій (правда, весьма тѣсныхъ) все происходитъ такъ, какъ будто бы вещество никогда не уничтожалось и не возникало вновь; поэтому если общій запасъ вещества и колеблется въ этомъ отношеніи, то въ количествахъ совсѣмъ для насъ не замѣтныхъ. Такое положеніе вещей закономъ сохраненія вещества выражается наиболѣе наглядно и просто, хотя, конечно, возможны для него и другія формулы, болѣе отмѣчающія его приблизительный характеръ. Но представимъ себѣ, что превращеніе энергіи въ вещество и обратно будетъ установлено съ безспорностью. Тогда законъ сохраненія вещества въ его общей и категорической формѣ будетъ устраненъ и превратится въ болѣе ограниченную и условную формулу, хотя то, что въ немъ было полезнаго и практически цѣлесообразнаго, этимъ не уничтожится, а только сольется съ этой новой формулой.

Обратимся къ тому принципу научнаго знанія, которому обыкновенно придается исключительно важное значеніе: я разумѣю принципъ *абсолютнаго единообразія природы*. Представляетъ ли онъ, во всей категоричности его смысла, вполнѣ доказанное обобщеніе нашего опыта? Ясно, что нѣтъ. Нашъ внѣшній опытъ не даетъ ничего абсолютнаго. Нѣтъ никакого сомнѣнія, существуютъ такіе ряды явленій (таковы, напр., явленія физики), по отношенію къ которымъ полное единообразіе представляется совершенно достаточнымъ и практически умѣстныхъ руководящимъ правиломъ. Но существуютъ и другіе, для которыхъ такое единообразіе не только не есть что-нибудь наглядно установленное, но, напротивъ, можно указать весьма убѣдительныя основанія, чтобы не дѣлать изъ него безусловнаго постулата. Таковы хотя бы всѣ тѣ случаи, въ которыхъ мы допустимъ направляющее воздѣйствіе психики человѣка или животныхъ на теченіе физическихъ процессовъ въ нихъ самихъ или вокругъ нихъ. Если только психическія причины (въ формѣ мысли, чувства, воли) вызываютъ какія бы то ни было физическія дѣйствія, мы потому уже не можемъ ожидать, чтобы при одинаковыхъ обстоятельствахъ всегда получались абсолютно одинаковыя дѣйствія, что и для человѣка и животныхъ, насколько мы знаемъ строеніе ихъ психическаго міра, малыя различія въ физическихъ дѣйствіяхъ остаются совершенно незамѣтными; поэтому они могутъ производить физически различныя дѣйствія даже тогда, когда будутъ добросовѣстно увѣрены, что поступаютъ совсѣмъ одинаково. Существуютъ и нѣкоторыя другія важныя основанія, чтобы думать, что психическая причинность вообще *многозначна*, а не *однозначна*, какъ физическая, т.-е. что въ ней однѣ и тѣ же причины, въ болѣе или менѣе широкихъ предѣлахъ, могутъ вызывать разныя дѣйствія. Отвергнемъ ли, чтобы спасти абсолютное единообразіе природы, всякое вліяніе нашихъ душевныхъ состояній на наши поступки? Но чѣмъ же это оправдать? Вѣдь абсолютное единообразіе вовсе не есть логически очевидная истина; противоположное ей очень легко мыслится и въ исторіи человѣчества постоянно мыслилось. Самъ Кантъ, чтобы сдѣлать единообразіе всеобщимъ и необходимымъ закономъ феноменальнаго міра, вынужденъ былъ его выводить изъ слѣпой магіи нашей умственной организаціи. Наконецъ, если бы психика во всѣхъ одушевленныхъ тваряхъ была совсѣмъ бездѣйственна, почему она могла бы возникнуть въ мірѣ и такъ сложно развиваться?

Широкія обобщенія опыта имѣютъ только приблизительный характеръ, ихъ значеніе только прикладное, въ предѣлахъ интересую-

щихъ насъ областей изслѣдованія, построяемыхъ нами догадокъ о нихъ, предсказанія ихъ будущихъ явленій въ занимающемъ насъ направленіи. А это, другими словами, значитъ: эти обобщенія ничего не предрѣшаютъ въ сферѣ метафизическаго. Въ серьезномъ пониманіи этой истины лежитъ великій залогъ освобожденія философской мысли въ ея исканіяхъ вѣковѣчныхъ проблемъ. Вѣдь современный философскій догматизмъ въ еще гораздо большей степени коренится въ абсолютной оцѣнкѣ условныхъ эмпирическихъ обобщеній, чѣмъ въ запретительныхъ формулахъ современной философской гносеологіи. Прихотливые выводы различныхъ гносеологическихъ школъ потому уже не могутъ сдѣлаться всеобщимъ достояніемъ, что они въ своемъ чистомъ видѣ для большинства непонятны; напротивъ, превращеніе приблизительныхъ формулъ науки въ абсолютныя метафизическія истины о самомъ существѣ вещей наглядно и просто рѣшаетъ и упраздняетъ всѣ вопросы и сомнѣнія. Если въ принципахъ однозначной причинности, сохраненія вещества и энергіи, непрерывности физическаго ряда явленій и т. п. высказываются исчерпывающія истины о природѣ всего реальнаго, тогда, конечно, во вселенной нѣтъ никакого мѣста ни свободѣ, ни вліянію ума и воли на чьи-нибудь поступки, ни какой бы то ни было духовной причинности вообще, тогда весь міръ есть абсолютный механизмъ, въ которомъ все психическое есть только загадочный, безсильный и жалкій привѣсокъ къ неуклонному и слѣпому движенію матеріальныхъ элементовъ. Наоборотъ, когда мы поймемъ приблизительность и условность обобщеній эмпирическаго знанія, цѣликомъ возвращаются всѣ отброшенныя проблемы во всей ихъ принципіальной важности. Тогда мы убѣдимся, что наука и философія дѣйствуютъ въ разныхъ плоскостяхъ и не могутъ замѣнить другъ друга. Намъ станетъ яснымъ, что къ принципіальнымъ вопросамъ надо подходить съ принципіальными соображеніями и что ихъ надо рѣшать не ссылками на чужой авторитетъ, а указаніями логической очевидности и разумной вѣроятности. И мы увидимъ въ то же время, что наши моральные интересы не такъ безнадежно попраны непоколебимыми выводами теоретическаго знанія, что о нихъ можно говорить и съ ними можно считаться при обсужденіи основныхъ задачъ человѣческаго разума. И когда все это будетъ сознано до конца и во всѣхъ послѣдствіяхъ, тогда, быть можетъ, разсѣятся сумерки философской мысли, въ которыя мы погружены сейчасъ.

Нѣкоторые признаки близкаго разсвѣта и пробужденія можно наблюдать и теперь. Свѣжимъ вѣтромъ приносится въ застоявшейся

умственной атмосферѣ новое философское движеніе такъ называемаго *прагматизма*. Давно неслыханныя рѣчи раздаются среди его представителей, и какъ бы ни казались онѣ парадоксальными, къ этому движенію примкнули такіе громкія имена современной философіи, какъ Джемсъ и Бергсонъ. Какъ все оригинальное и совсѣмъ новое, прагматизмъ не нашелъ себѣ безпристрастной оцѣнки въ существующихъ философскихъ направленіяхъ: на него ополчились съ самыхъ противоположныхъ сторонъ. У него настойчиво отнимаютъ его оригинальность, всячески стараются втиснуть его въ старые шаблоны, а въ то же время его ученіе провозглашается возмутительной философской ересью, недопустимой для культурной мысли. Прагматистовъ обвиняютъ въ скептицизмѣ, въ легкомысленномъ американскомъ практицизмѣ, въ глубокомъ и поверхностномъ утилитаризмѣ, даже вообще въ полномъ презрѣніи къ истинѣ. Если нѣкоторые упреки и находятъ себѣ отчасти оправданіе въ неясности и недомолвкахъ при формулированіи прагматическаго принципа у его защитниковъ, то все же произносимое надъ ними огульное и нетерпимое осужденіе менѣе всего диктуется голосомъ спокойной и объективной критики, а скорѣе враждою и даже испугомъ. Давно никто не выступалъ съ такою беззавѣтною и молодою отвагою противъ признанныхъ и почитаемыхъ кумировъ современнаго міропониманія. Абсолютная, всѣ вопросы рѣшившая наука, абсолютная, разъ навсегда установившая природу и границы теоретической истины гносеологія Канта и его послѣдователей, абсолютная, всѣ внутреннія тайны Божественной сущности открывшая метафизика Гегеля, вновь воскресшая на чуждой и непривычной почвѣ Англіи и Америки, все это и многое другое вызываетъ въ нихъ самое рѣшительное, нерѣдко полное благодушной и ясной ироніи сомнѣніе. Въ горячей борьбѣ противъ своихъ высоко настроенныхъ противниковъ, они, пожалуй, иногда хватаютъ черезъ край и немножко щеголяютъ своею непритязательностью, минимальностью своихъ допущеній, подчеркнутою элементарностью своихъ точекъ отправленія. Но все же прагматисты не скептики и не эристики старыхъ временъ. Они не меньше своихъ противниковъ вѣрятъ въ положительную истину, хотя и не въ той формѣ вѣрятъ, какъ они. Во всякомъ случаѣ обвиненіе современныхъ прагматистовъ въ томъ, что они единственнымъ мѣриломъ истиннаго ставятъ житейскую пользу и выгоду, явно недобросовѣстно. Чтобы напомнить, что на самомъ дѣлѣ думаютъ наиболѣе авторитетные представители прагматизма, я въ краткихъ и общихъ чертахъ изложу взглядъ на познаніе самаго замѣчательнаго между ними, Уилліама Джемса, котораго

по всей справедливости можно назвать самымъ тонкимъ и глубокимъ психологомъ и однимъ изъ наиболѣе крупныхъ мыслителей въ наши дни.

По основному мнѣнію Джемса, все, что мы считаемъ истиннымъ, во что вѣримъ и чѣмъ руководствуемся въ жизни, принимается нами въ силу его удобства, цѣлесообразности, соотвѣтствія и гармоніи съ нашими практическими, моральными и логическими потребностями. Въ томъ, какія именно идеи мы усвоимъ, сказывается степень нашего приспособленія къ окружающему міру и къ законамъ и требованіямъ нашей собственной природы. Вѣдь мы живемъ, какъ думаемъ и понимаемъ, и качествомъ дѣятельности нашихъ различныхъ душевныхъ силъ измѣряется пригодность нашихъ вѣрованій и убѣжденій. Принимаемое нами за истину тѣмъ полнѣе удовлетворитъ насъ, чѣмъ шире оно отвѣчаетъ всѣмъ жизненнымъ запросамъ нашего духовнаго склада. Когда мы настаиваемъ на какомъ-нибудь мнѣніи только потому, что оно льститъ нашимъ личнымъ интересамъ и выгодамъ, хотя и находится въ явномъ разногласіи съ нашимъ моральнымъ чувствомъ и нашимъ теоретическимъ пониманіемъ, мы едва ли будемъ долго вѣрить сами себѣ. Подобнымъ же образомъ, когда какое-нибудь убѣжденіе согласуется съ внушеніями нашего моральнаго чувства, но серьезно противорѣчитъ усмотрѣніямъ нашего ума или, удовлетворяя умъ, обращаетъ въ ничто всѣ наши нравственныя требованія, оно едва ли можетъ стать дѣйствительно прочнымъ убѣжденіемъ. Только такая истина овладѣваетъ нами, которая удовлетворяетъ всего человѣка во всѣхъ его жизненныхъ двигателяхъ.

Что относится ко всякимъ нашимъ убѣжденіямъ вообще, то въ частности имѣетъ силу и для предметовъ логической или теоретической увѣренности. Логическіе процессы содержатъ въ себѣ законы и требованія, съ которыми непремѣнно должно сообразоваться усвояемое нами содержаніе. Въ этомъ смыслѣ такое содержаніе должно быть цѣлесообразнымъ, пригоднымъ, удобнымъ для нашихъ интеллектуальныхъ дѣйствій. Разумѣется, самой высокой степени цѣлесообразности въ этомъ отношеніи достигаютъ лишь такія данныя мысли, которыя обладаютъ полною очевидностью и несомнѣнностью для нашего ума. Но къ сожалѣнію область такихъ совсѣмъ несомнѣнныхъ данныхъ очень ограничена: она обнимаетъ только безспорно установленные конкретные факты и вѣчныя истины математики и логики *). Все, что выходитъ за эти предѣлы, имѣетъ только условную и при-

*) Pragmatism, 1908, pp. 209—210.

близительную достовѣрность. Сюда прежде всего относятся всѣ обобщенія о наблюдаемыхъ фактахъ и всѣ объясненія, которыя мы имъ даемъ. И тѣмъ и другимъ принадлежитъ лишь значеніе *рабочихъ гипотезъ*. Они важны въ той мѣрѣ, въ какой мы съ ихъ помощью оріентируемся въ природѣ и предугадываемъ ея явленія; въ мѣру такой цѣлесообразности имъ можно приписать вполнѣ объективное достоинство, но никакъ не далѣе этого. Настоящаго доказательства, что имъ однимъ въ ихъ универсальныхъ притязаніяхъ принадлежитъ истина, а не какимъ-нибудь другимъ, которыя, быть можетъ, гораздо ближе выражаютъ дѣйствительное положеніе вещей, у насъ нѣтъ, и намъ неоткуда его взять. Поэтому когда мы возводимъ какія-нибудь эмпирическія обобщенія въ рангъ абсолютно достовѣрныхъ, для всѣхъ и навсегда обязательныхъ истинъ, мы только плодимъ ненужные и вредные предразсудки. Мы бы не стали этого дѣлать, если бы болѣе считались съ многообразіемъ и неисчерпаемымъ богатствомъ содержанія дѣйствительности. Говоря терминологіей прагматистовъ, дѣйствительность до безконечности *пластична*: мы не знаемъ никакихъ границъ тому, что она можетъ намъ открыть, если мы только сумѣемъ ъ ней подойти. Эволюція науки движется догадками человѣка: изслѣдователь замѣтитъ какое-нибудь отношеніе между фактами природы, сосредоточится на немъ, постарается отъединить изучаемые факты отъ всякихъ постороннихъ вліяній, убѣдится въ постоянной наличности этого отношенія при такихъ условіяхъ и тогда провозглашаетъ его за нетерпящій исключеній законъ для всего безконечнаго міра. Имѣетъ ли онъ на это серьезное право? Чѣмъ онъ докажетъ, что въ невѣдомыхъ нѣдрахъ безконечной природы не лежатъ силы, которыя могутъ, при извѣстныхъ намъ условіяхъ, парализовать или радикально измѣнить знакомыя намъ отношенія? Быть можетъ, даже эти силы находятся совсѣмъ близко къ намъ, и мы только ихъ не замѣчаемъ, потому что ихъ не ищемъ. Дѣйствительность раскрывается знанію вовсе не въ полнотѣ своихъ законовъ и силъ, а только подъ угломъ тѣхъ искусственныхъ разрѣзовъ и сѣченій, которымъ ее подвергаютъ отдѣльныя науки. Другія точки зрѣнія, другія сѣченія и разрѣзы дали бы совсѣмъ иную картину вселенной. Кто знаетъ, какіе колоссальные перевороты предстоятъ наукѣ въ этомъ направленіи!

А между тѣмъ рано или поздно, при малѣйшей вдумчивости съ нашей стороны, передъ каждымъ изъ насъ встаетъ великій вопросъ: въ чемъ смыслъ нашей жизни и въ чемъ коренное существо ея? и мы должны какъ нибудь на него отвѣтить. И вотъ условныя и приблизительныя обобщенія опыта не представляютъ никакихъ обяза-

тельныхъ данныхъ при его рѣшеніи. Въ самомъ благопріятномъ для натурализма случаѣ можно говорить только о логической равноправности противоположныхъ рѣшеній основной проблемы бытія. Тогда выйдетъ, что матеріализмъ и спиритуализмъ, атеизмъ и теизмъ, детерминизмъ и ученіе о свободѣ воли не имѣютъ другъ передъ другомъ никакихъ логическихъ преимуществъ. Но допустимъ даже, что все это такъ: развѣ этимъ дѣло кончается? Вѣдь вопросъ все-таки стоитъ передъ нами и съ нимъ никакой другой вопросъ не можетъ сравняться по своему всеохватывающему жизненному значенію: мы живемъ, какъ думаемъ и вѣримъ. Поэтому между логически-равноправными міросозерцаніями мы должны выбрать какое-нибудь одно. Какому же изъ нихъ мы окажемъ предпочтеніе? Конечно, это зависитъ отъ индивидуальныхъ свойствъ каждаго отдѣльнаго человѣка, но въ общемъ та истина убѣдительнѣе для насъ, которая полнѣе отвѣчаетъ всѣмъ запросамъ духовной личности. Кромѣ логическихъ требованій, въ насъ громко говорятъ требованія нравственныя; итакъ, между двумя противоположными, но логически равноцѣнными воззрѣніями мы изберемъ такое, которое болѣе удовлетворяетъ нашему моральному сознанію, и только нравственное равнодушіе или необоснованные логическіе предразсудки, или просто субъективный капризъ могутъ заставить насъ поступить иначе *). Напримѣръ, когда детерминисты отвергаютъ свободу воли, они выставляютъ принципъ единообразія природы, какъ непререкаемую истину; имъ кажется, что всѣ наши понятія о возможности различныхъ дѣйствій и даже о самомъ возможномъ въ его различіи отъ дѣйствительнаго представляютъ продуктъ человѣческаго невѣжества, и что „необходимость и невозможность однѣ правятъ судьбою міра“. Однако съ точки зрѣнія безпристрастнаго опыта и безпристрастной логики вполнѣ мыслимо, что природа только приблизительно единообразна **). И, наоборотъ, существуютъ серьезныя основанія полагать, что всѣ величавыя пріобрѣтенія математическихъ и физическихъ наукъ, каковы доктрина эволюціи, законъ единообразія и т. д., достигнуты благодаря нашему неудержимому желанію придать вселенной въ своемъ умѣ болѣе раціональную форму, чѣмъ та, въ какой даетъ намъ ее простой опытъ. „Всѣ наши научные и философскіе идеалы—алтари невѣдомымъ богамъ, единообразіе не меньше, чѣмъ свобода воли“. Но при выборѣ между этими богами мы въ правѣ пользоваться понятіемъ не только

*) The will to believe, 1909, pp. 75—76, 127.
**) Pragmatism, pp. 118—119.

механической и логической, но и моральной раціональности *). И вотъ этимъ вопросъ рѣшается: свобода воли означаетъ новизну въ мірѣ; только признавъ свободу, мы можемъ безъ кричащаго противорѣчія думать, что мы и наши ближніе можемъ вносить въ жизнь нѣчто свое, зависящее только отъ насъ и нашихъ усилій; болѣе того, только при свободѣ можно допустить, что міръ улучшается, и что для его развитія предносится нѣкоторая высшая цѣль. Напротивъ, если онъ вѣчно состоитъ изъ однихъ и тѣхъ же элементовъ, вѣчно находящихся между собою въ однихъ и тѣхъ же отношеніяхъ, то въ существенныхъ чертахъ онъ неизмѣняемъ, хотя бы въ отдѣльныхъ его частяхъ и возникала иногда временная видимость совершенствованія**). Коротко говоря, для детерминизма всякія наши заботы и старанія что-нибудь измѣнить въ себѣ или кругомъ себя представляютъ несомнѣнный плодъ безсмысленной иллюзіи; для ученія о свободѣ—въ этомъ весь смыслъ и вся цѣнность нашего существованія.

Аналогичнымъ образомъ рѣшаетъ Джемсъ и вопросъ относительно теизма. По его глубокому убѣжденію, Богъ есть единственный предѣльный объектъ, который въ одно и то же время и раціоналенъ самъ по себѣ и доступенъ разсмотрѣнію человѣческаго разума. Бытіе, лишенное Бога—не раціонально, бытіе, превосходящее Бога—невозможно***). Преимущество понятія о Богѣ надъ всѣми другими представленіями о началѣ вещей заключается въ томъ, что это понятіе одно гарантируетъ идеальный, навсегда непоколебимый міропорядокъ. Между тѣмъ потребность въ вѣчномъ нравственномъ міропорядкѣ—одна изъ глубочайшихъ потребностей нашего сердца. Матеріализмъ просто отрицаетъ нравственный міропорядокъ и рѣшительно отказывается отъ всякихъ чаяній въ этомъ смыслѣ; наоборотъ, теизмъ и спиритуализмъ означаютъ признаніе вѣчнаго нравственнаго міропорядка и широкій просторъ для нашихъ надеждъ. Этимъ предопредѣляется выборъ между ними для человѣка, смотрящаго на нравственныя задачи въ жизни, какъ на серьезное дѣло. И онъ будетъ правъ †). „Нѣкоторые изъ нашихъ позитивистовъ“,—говоритъ Джемсъ ††),—„все продолжаютъ напѣвать намъ, что среди гибели боговъ и идоловъ одно божество продолжаетъ стоять незыблемо, что имя ему научная истина и что оно предписываетъ намъ лишь одну,

*) The will to believe, p. 147.
*) Pragmatism, p. 118—119.
***) The will to believe, p. 116.
†) Pragmatism, pp. 106—107.
††) The will to believe, p. 131, (въ русскомъ переводѣ Церетели, стр. 150—151).

но зато верховную заповѣдь: „не будь теистомъ“, ибо это было бы удовлетвореніемъ своихъ субъективныхъ наклонностей, а удовлетвореніе ихъ означаетъ интеллектуальную гибель. Эти добросовѣстные джентльмены воображаютъ, что они прыгнули выше себя, освободивъ свои умственные процессы отъ контроля всѣхъ субъективныхъ склонностей и вообще и въ частности. Но они ошибаются; они просто выбрали изъ всѣхъ имѣющихся у нихъ въ распоряженіи склонностей тѣ, которыя помогли имъ построить изъ даннаго матеріала самый бѣдный, низменный и безплодный результатъ, а именно молекулярный міръ; всѣмъ же остальнымъ они пожертвовали“. Впрочемъ, въ глазахъ Джемса убѣжденіе въ бытіи Бога вовсе не есть только нравственный постулатъ; доказательства въ пользу признанія Бога прежде всего коренятся въ нашемъ внутреннемъ личномъ опытѣ *). Въ своемъ производящемъ глубокій переворотъ въ психологіи религіознаго чувства сочиненіи „Многообразіе религіознаго опыта“ онъ показываетъ, что по крайней мѣрѣ для особо одаренныхъ религіозныхъ натуръ источникомъ непоколебимой увѣренности въ существованіи Бога являются специфическія, ни на что другое несводимыя душевныя переживанія; какъ бы ни были они кратковременны, но кто ихъ однажды испыталъ, уже не можетъ сомнѣваться въ реальности того, что ему въ нихъ открылось. Въ этомъ наиболѣе своеобразная черта этихъ исключительныхъ переживаній: во всякихъ другихъ показаніяхъ непосредственнаго опыта сомнѣваться можно, но въ этихъ нельзя; высшее мистическое созерцаніе несетъ съ собою такое полное сознаніе реальности своего предмета и оставляетъ такой неизгладимый слѣдъ, что передъ нимъ совсѣмъ блѣднѣетъ чувство всякой другой реальности. И Джемсъ думаетъ, что единственно правдоподобное объясненіе сюда относящихся фактовъ заключается въ гипотезѣ дѣйствительнаго соприкосновенія глубочайшихъ слоевъ нашей душевной жизни съ реальнымъ божественнымъ міромъ.

Я вовсе не хочу сказать, что въ прагматизмѣ вообще и въ ученіи Джемса въ частности содержится послѣднее слово философской истины. У прагматическаго метода никакъ нельзя отрицать большой недоговоренности, нерѣдко переходящей въ неопредѣленность и колеблющуюся расплывчатость. Иногда съ нимъ связываются разныя ограниченія, которыя едва ли можно оправдать по существу дѣла. Напримѣръ, далеко не ясно, почему Джемсъ, устанавливая истины бытія Божія и свободы воли, ограничивается только моральными со-

*) Pragmatism, p. 109.

ображеніями и считаетъ всякое умозрительное обоснованіе ихъ совсѣмъ ненужнымъ, празднымъ и никакого жизненнаго значенія не имѣющимъ занятіемъ. Вѣдь самъ онъ, однако, настаиваетъ, что истина о Богѣ тогда только прочно владѣваетъ нашимъ убѣжденіемъ, когда она пройдетъ „сквозь строй всѣхъ другихъ нашихъ истинъ“ и когда она приноровится къ нимъ и онѣ къ ней *). Можетъ ли это быть достигнуто безъ всесторонней *логической* оцѣнки ихъ содержанія? Вообще, если соотвѣтствіе съ нашими логическими требованіями составляетъ неизбѣжное условіе усвояемости идей нашимъ сознаніемъ, вопросъ объ ихъ теоретическомъ оправданіи получаетъ гораздо болѣе серьезное значеніе, чѣмъ это кажется Джемсу. Для него, повидимому, всѣ недоумѣнія разрѣшаются тѣмъ соображеніемъ, что самыя противоположныя предположенія о сущности и началѣ вещей являются логически равноправными, и что поэтому при выборѣ между ними мы должны руководствоваться уже не логическими, а другими мотивами. Но вѣдь эту равноправность, казалось бы, слѣдовало доказать, а не отправляться отъ нея, какъ отъ чего-то, съ чѣмъ согласились заранѣе. Въ этомъ характерная ограниченность умственнаго кругозора Джемса: его мысль слишкомъ поспѣшно останавливается при соприкосновеніи съ умозрительными вопросами, быть можетъ, по національному предубѣжденію противъ отвлеченностей, не представляющихъ прямого и ощутимаго жизненнаго интереса.

Однако важны не эти слабыя стороны новаго ученія, а его положительныя свойства: новизна, свѣжесть, чрезвычайная простота, искренность нравственнаго подъема. „Я горячо вѣрю въ философію“, говоритъ Джемсъ, — „я вѣрю также, что надъ нами, философами, загорается разсвѣтъ новаго дня“ **). Вотъ эта-то задушевная вѣра въ близость новаго дня, когда все явится въ новомъ видѣ и озарится новымъ свѣтомъ, представляетъ самое заразительное и захватывающее въ прагматическомъ движеніи. Откажемся отъ придуманныхъ принциповъ, мнимыхъ необходимостей, абсолютныхъ законовъ и категорій, обратимся къ самой дѣйствительности, взглянемъ ей прямо въ глаза, ничего на нее не сочиняя, и тогда истина раскроется предъ нами во всей жизненной глубинѣ своего значенія,—въ этомъ главная тема прагматической проповѣди. Не будемъ составлять сложныхъ гипотезъ, чтобы оправдать истину, потому что тогда она сама потонетъ въ гипотезахъ; истина сіяетъ тѣмъ ярче, чѣмъ проще мы къ

*) Pragmatism, p. 109.
**) Pragmatism, p. 6.

ней подойдемъ, и она стоитъ тѣмъ непоколебимѣе, чѣмъ меньше допущеній мы сдѣлаемъ, чтобы ея достигнуть. Итакъ, будемъ ея искать при наименьшихъ допущеніяхъ. И прагматисты наносятъ бодрый ударъ всякому догматизму и схоластикѣ, смѣлою рукою опрокидываютъ старыхъ идоловъ и одушевленно зовутъ на новый широкій путь свободныхъ изслѣдованій и непредвзятыхъ рѣшеній.

Въ этомъ пути великая нужда въ наше время. Философія въ самомъ дѣлѣ переживаетъ серьезный кризисъ. Философская мысль или заглохнетъ въ тѣсномъ кругѣ условныхъ вопросовъ и условныхъ умолчаній, или она разобьетъ добровольно надѣтыя цѣпи и вырвется на вольный воздухъ безконечныхъ перспективъ, вѣчно предстоящихъ человѣческому разуму. Философія должна пересмотрѣть свой умственный багажъ, должна бросить все лишнее и ненужное и въ неисчерпаемомъ богатствѣ и многообразіи дѣйствительности искать живого примиренія своихъ теоретическихъ запросовъ и нравственныхъ чаяній. О томъ, что все это нужно сдѣлать, съ энтузіазмомъ напомнили прагматисты, и въ этомъ ихъ большая культурная заслуга. Не въ отгораживаніи отъ реальной истины, а въ неутомимомъ приближеніи къ ней настоящая жизнь духа. Не будемъ искать уже готовыхъ рѣшеній, будемъ думать и рѣшать сами, хотя бы мы и были при этомъ увѣрены, что и наше слово не будетъ послѣднимъ.

Философское міросозерцаніе В. С. Соловьева*).

Еще не настало время для безпристрастнаго и всесторонняго суда надъ философскою дѣятельностью В. С. Соловьева. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно вспомнить разнообразные, противорѣчивые, подчасъ очень странные отзывы о его личности и дѣятельности, которые появились въ печати послѣ его кончины. Но въ одномъ, повидимому, должны сойтись всѣ его критики,—все равно, согласны они съ нимъ или не согласны, видятъ ли они въ его философскихъ произведеніяхъ ясно намѣченные пути къ истинѣ или, напротивъ, думаютъ, что онъ съ самаго начала сбился съ дороги и что его философскіе взгляды являютъ лишь плодъ сплошного недоразумѣнія. Всѣ согласятся, что В. С. Соловьевъ былъ мыслителемъ въ высшей степени оригинальнымъ. Я съ своей стороны повторю то, что уже высказалъ однажды въ Психологическомъ Обществѣ: мнѣ кажется, что за послѣднія 25 лѣтъ В. С. Соловьевъ былъ самымъ оригинальнымъ философомъ во всей Европѣ.

Русская философская мысль съ тѣхъ поръ, какъ впервые возникли ея первые проблески въ XVIII вѣкѣ, и въ продолженіе очень долгаго періода влачила существованіе несчастное и скудное. Ея главнымъ недостаткомъ было полное отсутствіе оригинальности,—самобытнаго умозрительнаго творчества, которое выразилось бы въ литературной формѣ и привело бы къ опредѣленнымъ и систематическимъ результатамъ. Русскіе философы были только послѣдователями западно-европейскихъ и притомъ послѣдователями второстепенными. Ихъ достоинство и значеніе въ исторіи русскаго просвѣщенія измѣряется не столько ихъ умственной силой, сколько тѣмъ, за кѣмъ именно они шли. У насъ были вольфіанцы, были поклонники фран-

*) Рѣчь, читанная на торжественномъ засѣданіи Психологическаго Общества въ память В. С. Соловьева 2 февраля 1901 г. Напечат. въ Вопр. фил. и псих. кн. 56.

цузскаго сенсуализма, было нѣсколько послѣдователей Канта и Фихте, было довольно много послѣдователей Шеллинга и особенно Гегеля. Было, наконецъ, у насъ немало представителей богословской схоластической метафизики, также заимствованной съ Запада. Къ кому изъ западныхъ авторитетовъ примыкали тѣ или другіе дѣятели русской философской мысли, это зависѣло отъ времени, въ которое они жили, отъ общественнаго положенія, которое они занимали, отъ избранной ими профессіи. Въ пятидесятыхъ и шестидесятыхъ годахъ нынѣ истекшаго столѣтія на смѣну поклонниковъ нѣмецкаго идеализма явились матеріалисты въ духѣ Бюхнера и Фохта и позитивисты французскаго и англійскаго типовъ. Между этими разнообразными, извнѣ навѣянными направленіями наибольшею умственною самостоятельностью отличались славянофилы, однако ихъ отношеніе къ философіи было скорѣе отрицательнымъ, чѣмъ положительнымъ; въ своихъ общефилософскихъ взглядахъ они ограничивались отрицательной критикой нѣмецкаго идеализма, главнымъ образомъ въ формѣ системы Гегеля, и довольно ясно выраженнымъ признаніемъ полной несостоятельности всякой умозрительной философіи, если она прямо не опирается на положительную церковную вѣру. У послѣдователей другихъ направленій самобытность философской мысли представляетъ лишь рѣдкое исключеніе. Самымъ блестящимъ такимъ исключеніемъ является Б. Н. Чичеринъ, давшій вполнѣ самостоятельную переработку началъ и метода гегелевой философіи на почвѣ картезіанскаго дуализма матеріи и духа. Однако міросозерцаніе Б. Н. Чичерина получаетъ законченное литературное выраженіе лишь тогда, когда философскіе взгляды В. С. Соловьева уже совершенно опредѣлились и когда его первыя произведенія уже увидѣли свѣтъ. Б. Н. Чичеринъ поэтому не былъ ни предшественникомъ, ни учителемъ Соловьева въ философіи.

Чтобы вполнѣ понять и оцѣнить значеніе какого-нибудь философа, нужно знать ту среду, въ которой онъ выросъ, и ту духовную атмосферу, въ которой онъ работалъ. Чѣмъ характеризуется умственная жизнь русскаго общества въ то время, когда у В. С. Соловьева впервые проснулись философскіе вопросы и сомнѣнія? Его дѣтство и первая юность протекли въ эпоху, очень памятную и благодѣтельную для Россіи, въ эпоху всеобщаго возрожденія русской жизни, которое знаменуетъ конецъ пятидесятыхъ и шестидесятые года. Это время страшно много дало и для общественной жизни, и для русской литературы, и для науки. Но философіи въ эту эпоху какъ-то не посчастливилось: ею мало интересовались и, благодаря продолжитель-

ному исключенію философіи изъ числа предметовъ университетскаго преподаванія, ее мало знали. Тогдашняя журналистика главнымъ образомъ заботилась о популяризаціи у насъ разныхъ книжекъ матеріалистическаго лагеря, которыя о настоящихъ задачахъ философіи давали самое превратное представленіе. Въ текущей литературѣ того времени самый грубый матеріализмъ, проповѣдуемый иногда очень талантливо, но безъ достаточнаго знанія дѣла, выдавался за окончательную, научно доказанную истину, которая должна быть положена въ основу рѣшенія всѣхъ вопросовъ жизни и мысли. Небольшая кучка писателей съ настоящимъ философскимъ образованіемъ распадалась на двѣ группы: одни пытались приноровить традиціи нѣмецкаго (по преимуществу, гегелевскаго) идеализма къ новымъ потребностямъ, другіе, гораздо болѣе многочисленные, энергически возставали противъ всякихъ философскихъ традицій, вообще противъ всякаго умозрѣнія и единственный источникъ достовѣрнаго знанія видѣли въ положительной наукѣ и въ опытномъ изученіи природы. Какъ я уже говорилъ сейчасъ, въ эту эпоху въ русскомъ обществѣ широко развивается позитивистическое движеніе: имена Огюста Конта, Дж. Ст. Милля, Герберта Спенсера, Льюиса получаютъ всеобщее признаніе и пользуются огромной популярностью. Извѣстный законъ Конта трехъ фазисовъ умственнаго развитія человѣчества разсматривается, какъ окончательное откровеніе о внутреннемъ смыслѣ человѣческой исторіи. Этотъ законъ провозглашаетъ теологію и метафизику за невольныя заблужденія человѣческаго ума, которыя должны навсегда исчезнуть съ исторической сцены, когда свѣтъ научнаго знанія прольется на всѣ явленія наблюдаемой дѣйствительности. Единственный путь къ истинѣ, по смыслу этого закона, заключается въ рѣшительномъ отказѣ отъ всякихъ попытокъ проникнуть въ дѣйствительную суть вещей и въ ограниченіи всѣхъ претензій знанія простымъ установленіемъ фактическихъ отношеній между явленіями природы, т.-е. законовъ ихъ. Въ оправданіе такой принципіальной оцѣнки писатели этого времени охотно выдвигали логическія и психологическія теоріи англійскихъ мыслителей въ виду ихъ рѣзко эмпирическаго направленія. Съ другой стороны, система Герберта Спенсера, логически стройная и выдержанная, казалось, разрѣшавшая всѣ проблемы изъ единаго принципа всемірной эволюціи, для очень многихъ интеллигентныхъ русскихъ людей явилась тѣмъ же, чѣмъ была система Гегеля для современниковъ Бѣлинскаго. Еще большимъ авторитетомъ пользовался Дарвинъ, про котораго думали, что онъ своей теоріей происхожденія видовъ разъ навсегда устранилъ всѣ

предположенія о внутренней осмысленности и разумности какихъ бы то ни было жизненныхъ процессовъ, сведя всякую разумность и цѣлесообразность въ природѣ къ внѣшней случайности механическаго подбора.

В. С. Соловьевъ испыталъ на себѣ всѣ эти вліянія. Уже очень рано поражавшій своею чрезвычайной начитанностью, съ умомъ глубокимъ и въ то же время крайне воспріимчивымъ, онъ всегда соединялъ въ себѣ замѣчательную самостоятельность сужденій съ рѣдкой отзывчивостью на духовные интересы окружающихъ его людей. Была пора въ его жизни, когда онъ былъ совершеннымъ матеріалистомъ,—правда въ очень юные годы, начиная лѣтъ съ пятнадцати,—и считалъ за окончательную истину то самое, противъ чего впослѣдствіи такъ энергично боролся. Я никогда потомъ не встрѣчалъ матеріалиста, столь страстно убѣжденнаго. Это былъ типическій нигилистъ шестидесятыхъ годовъ. Ему казалось, что въ основныхъ началахъ матеріализма открывается та новая истина, которая должна замѣнить и вытѣснить всѣ прежнія вѣрованія, перевернуть всѣ человѣческіе идеалы и понятія, создать совсѣмъ новую, счастливую и разумную жизнь. Съ неудержимою послѣдовательностью, всегда отличавшею его умъ, онъ распространяетъ свои общіе взгляды на рѣшеніе всѣхъ занимавшихъ его вопросовъ. Было время, когда онъ зачитывался Писаревымъ и, проникшись его критическими взглядами и требованіями, яростно ратовалъ противъ Пушкина и его чистой поэзіи, которую впослѣдствіи такъ высоко цѣнилъ. Еще въ эпоху своего студенчества отличный знатокъ сочиненій Дарвина, онъ всей душой вѣрилъ, что теоріей этого знаменитаго натуралиста разъ навсегда положенъ конецъ не только всякой *телеологіи*, но и всякой *теологіи*, вообще всякимъ идеалистическимъ предразсудкамъ. Его общественные идеалы въ то время носили рѣзко соціалистическую, даже коммунистическую окраску. Онъ внимательно изучалъ сочиненія знаменитыхъ теоретиковъ соціализма и былъ глубоко убѣжденъ, что соціалистическое движеніе должно возродить человѣчество и коренным образомъ обновить исторію. Уже тогда у него сказывалась всегда въ немъ поражавшая черта ума и характера: его совершенное неумѣнье идти на компромиссы съ окружающею дѣйствительностью и его ничѣмъ, никакими разочарованіями непоколебимая вѣра въ могущество идеаловъ надъ реальною жизнію. Я никогда не видалъ другого человѣка, съ такою беззавѣтностью,—можно сказать, съ такой благородною наивностью убѣжденнаго въ непремѣнномъ и очень близкомъ торжествѣ абсолютной правды на землѣ. Въ годы

ранней юности онъ ждалъ осуществленія этой правды отъ соціалистическаго переворота,—въ свои болѣе зрѣлые годы онъ видѣлъ его въ теократической организаціи человѣчества, въ окончательномъ торжествѣ церкви, какъ носительницы высшихъ духовныхъ идеаловъ, надъ свѣтскимъ буржуазнымъ государствомъ съ его безпринципнымъ и лицемѣрнымъ оппортунизмомъ. Это торжество въ его вѣрованіяхъ и мечтахъ сливалось съ мыслію о близости второго Пришествія и возрожденія всей твари черезъ очищеніе и обожествленіе человѣка. Повторяю,—въ высшей степени характерною особенностью В. С. Соловьева было то, что все это онъ считалъ очень близкими событіями будущей исторіи. Вѣра въ историческое будущее являлась самымъ глубокимъ идеальнымъ двигателемъ недавно истекшаго столѣтія, и для многихъ умовъ она замѣняла религіозную вѣру. В. С. Соловьевъ между своими современниками выдѣлялся тѣмъ, что у него эта вѣра облекалась въ необыкновенно реальныя формы и что она, по крайней мѣрѣ большую часть его жизни, опиралась на вѣру религіозную.

Соловьевъ недолго оставался при матеріалистическомъ міросозерцаніи. Его умъ былъ слишкомъ глубокъ, въ немъ было слишкомъ много критическаго такта, наконецъ, въ его натурѣ просто было слишкомъ много внутренняго идеализма, душевной поэзіи, религіознаго энтузіазма, чтобы онъ могъ навсегда удовлетвориться притязательной и всѣ вопросы рѣшающей догмой матеріалистическаго катехизиса. Отъ самодовольнаго матеріалистическаго догматизма его пробудило чрезвычайно разнообразное и серьезное чтеніе. Шестнадцати лѣтъ онъ познакомился съ сочиненіями Спинозы и начинаетъ внимательно читать и изучать его, страшно имъ увлекается, сначала толкуетъ его философскія идеи въ духѣ матеріализма, но потомъ постепенно приходитъ къ сознанію совершенной несостоятельности подобной попытки. Благодаря Спинозѣ, Богъ, хотя еще въ очень абстрактномъ и натуралистическомъ образѣ, впервые возвращается въ міросозерцаніе Соловьева. Далѣе онъ съ увлеченіемъ зачитывается Фейербахомъ, который хотя и очень склонялся къ матеріализму въ послѣдній періодъ своей философской дѣятельности, но все же не былъ никода матеріалистомъ-догматикомъ и въ общемъ не пошелъ дальше неопредѣленной и очень прихотливой проповѣди сенсуализма въ своихъ теоретическихъ воззрѣніяхъ и культа человѣчества въ своихъ практическихъ выводахъ. Одновременно съ этимъ В. С. Соловьевъ серьезно знакомится съ сочиненіями Дж. Ст. Милля и проникается его тонкимъ и своеобразнымъ скептицизмомъ,

одинаково осуждающимъ и матеріализмъ и спиритуализмъ, одинаково настаивающимъ на абсолютной непостижимости, какъ сущности духа, такъ и сущности матеріи. Кажется, благодаря Миллю, В. С. Сольвьевъ со всею ясностью сознадъ, что въ матеріализмѣ не все благополучно, и что матеріалистическое ученіе, съ рѣзкою безцеремонностью возстающее противъ всякой вѣры въ духовный міръ, какъ грубой и невѣжественной иллюзіи, само все опирается на еще болѣе грубую вѣру въ абсолютную, предшествующую всему и отъ всего независимую реальность вещества,—тогда какъ никакое вещество и ничто вещественное не бываетъ дано нашему сознанію прямо, а всегда открывается намъ только черезъ наши ощущенія и представленія, т.-е. черезъ состоянія духовнаго, психическаго порядка, которыя одни только и могутъ имѣть притязаніе на достовѣрность и безспорную, настоящую дѣйствительность. Наконецъ, наиболѣе глубокій переворотъ въ Соловьевѣ вызываетъ изученіе Канта и въ особенности Шопенгауэра: Шопенгауэръ овладѣлъ имъ всецѣло, какъ ни одинъ философскій писатель послѣ или раньше. Былъ періодъ въ жизни В. С. Соловьева,—правда, довольно короткій,—когда онъ принималъ Шопенгауэра всего, со всѣми его общими взглядами и частными мнѣніями съ его безграничнымъ пессимизмомъ и съ его туманными надеждами на искупленіе отъ страданій міра черезъ погруженіе въ Нирвану. У Шопенгауэра онъ нашелъ то, чего не находилъ ни у одного изъ излюбленныхъ имъ писателей, развѣ за исключеніемъ Спинозы,—удовлетвореніе никогда не умолкавшей въ немъ религіозной потребности, религіозное пониманіе и религіозное отношеніе къ жизни. Въ Шопенгауэрѣ его болѣе всего привлекало воззрѣніе на жизнь, какъ на нравственный очистительный процессъ, воззрѣніе строго проведенное въ стилѣ умозрительнаго буддизма. Не даромъ послѣ знакомства съ Шопенгауэромъ В. С. Соловьевъ съ страстью отдается изученію восточныхъ религій.

Но и увлеченіе Шопенгауэромъ только эпизодъ въ умственномъ ростѣ В. С. Соловьева. Отчасти благодаря сочиненіямъ Эд. Гартмана, отчасти собственной умственной работой Соловьевъ приходитъ къ сознанію умозрительныхъ недостатковъ системы Шопенгауэра,—ея неполноты, односторонности, ея логическихъ противорѣчій. Серьезное знакомство съ религіозной исторіей человѣчества въ ея цѣломъ убѣждаетъ его, что не въ отрицательномъ пессимизмѣ буддистовъ и не въ иллюзіонистическомъ монизмѣ индійскаго браманства лежитъ настоящій религіозный идеалъ. Онъ начинаетъ проникаться сознаніемъ, что задушевная вѣра его дѣтскихъ лѣтъ,—а онъ былъ очень рели-

гіозенъ и воспитался въ очень религіозной семьѣ,—не во всемъ быт направлена на ложные призраки, какъ ему казалось раньше, и, по крайней мѣрѣ, въ существенномъ его не обманывала. Въ это время онъ изучаетъ системы нѣмецкихъ идеалистовъ: Фихте, Шеллинг'а Гегеля и ищетъ у нихъ ключа къ умозрительному рѣшенію загадокъ бытія. Особенно сильное вліяніе въ эту эпоху оказалъ на него Шеллингъ своей положительной философіей, о которой онъ еще изъ отзывовъ Гартмана вынесъ представленіе, какъ о системѣ, примиряющей крайнія точки зрѣнія Шопенгауэра, съ одной стороны, Гегеля—съ другой. Но Соловьевъ не сдѣлался шеллингистомъ, какъ онъ раньше былъ послушнымъ ученикомъ Шопенгауэра. Для Соловьева наступаетъ уже иная пора: постепенно онъ является создателемъ своей особой, собственной философской системы.

Да, у Соловьева была своя особая философская система. И я осмѣливаюсь думать, что она была не хуже и не ниже самыхъ глубокомысленныхъ нѣмецкихъ системъ, какія создавались въ лучшее время нѣмецкаго умозрительнаго творчества, совпадающее съ концомъ XVIII и первой половиной XIX вѣка. Съ основаніемъ даже можно утверждать, что, благодаря своему болѣе позднему появленію, система Соловьева была зрѣлѣе и шире по замыслу, чѣмъ построенія его предшественниковъ. Онъ уже считался со всѣмъ промежуточнымъ процессомъ въ философской и научной мысли, отдѣлявшимъ его отъ нихъ; онъ разочаровался во многихъ иллюзіяхъ и несбыточныхъ надеждахъ, которыя ихъ обманывали; наконецъ въ своей системѣ онъ съ готовностью далъ мѣсто вновь установленнымъ истинамъ науки и вновь выросшимъ запросамъ общественнаго самосознанія, которые для нихъ еще не существовали.

Соловьевъ создалъ свою собственную независимую систему философіи. Это случилось въ Россіи въ первый разъ. Невольно напрашивается сравненіе съ русской изящной литературой: какъ русская изящная литература въ теченіе очень долгаго времени была подражательной и наши писатели гораздо болѣе заботились о воспроизведеніи манеры, тона, взглядовъ и настроеній излюбленныхъ ими писателей Запада, нежели объ изображеніи жизни, какъ она имъ самимъ представлялась, такъ и русская философская мысль въ продолженіе многихъ лѣтъ была лишеннымъ всякой самостоятельности, слабымъ, безпорядочнымъ и прерывистымъ отраженіемъ умственныхъ теченій въ западной Европѣ, и русскіе философскіе писатели гораздо болѣе были заняты вопросами о мнѣніяхъ разныхъ западныхъ знаменитостей о предметахъ философскаго знанія, нежели вопросами о са-

мыхъ этихъ предметахъ. Пушкинъ первый сталъ воспроизводить не литературу о дѣйствительности, а самую дѣйствительность, какъ онъ ее понималъ, видѣлъ и переживалъ; черезъ это онъ явился первымъ создателемъ настоящаго русскаго художественнаго слова. Соловьевъ началъ первый писать не о чужихъ мнѣніяхъ по вопросамъ философіи, а о самыхъ этихъ вопросахъ и сталъ ихъ рѣшать по существу, независимо отъ всякихъ мнѣній,—черезъ это онъ сдѣлался первымъ представителемъ уже не отраженной иностранной, а настоящей русской философской мысли. Я этимъ вовсе не хочу сказать, что Соловьеву въ умственной жизни русскаго народа принадлежитъ значеніе, равное Пушкину; но вѣдь и вообще значеніе отвлеченной философіи нельзя сравнивать съ значеніемъ художественной литературы. Все же остается справедливымъ, что Соловьевъ былъ первымъ русскимъ дѣйствительно самобытнымъ философомъ, подобно тому, какъ Пушкинъ былъ первый русскій народный поэтъ.

Пожалуй, это сравненіе можно было бы провести и дальше: какъ Пушкина современники перестали понимать именно съ того момента, когда его талантъ достигъ своей полной силы и оригинальности и когда его произведенія уже не походили на привычные для всѣхъ и общепринятые образцы, такъ и Соловьевъ именно въ томъ, что было наиболѣе коренного, важнаго и существенно оригинальнаго въ его міросозерцаніи, оставался непонятымъ, неоцѣненнымъ и почти совсѣмъ одинокимъ во всю свою жизнь. Въ Соловьевѣ, несомнѣнно, очень цѣнили высокую художественность его изложенія, его поэтическій даръ, его огромный талантъ публициста, блестящее и безпощадное остроуміе его полемическихъ пріемовъ, но его философскія идеи для огромнаго большинства русскаго образованнаго общества оставались закрытою книгою. Въ нихъ скорѣе видѣли выраженіе чудачества очень капризнаго, хотя и очень большого ума, нежели серьезное порожденіе философской мысли въ извѣстный моментъ ея естественнаго и неизбѣжнаго внутренняго развитія. Соловьева, какъ представителя своего особаго міросозерцанія, понимали и цѣнили очень немногіе.

Впрочемъ, Соловьевъ во всю жизнь оставался одинокимъ не только у себя на родинѣ: не менѣе онъ долженъ былъ чувствовать себя одиноко во всей Европѣ, среди всей современной ему интеллигенціи вообще. Я не то этимъ хочу сказать, что его въ Европѣ мало знали и мало читали, вѣдь это давнишняя и общая участь всѣхъ русскихъ мыслителей. Онъ долженъ былъ чувствовать себя одинокимъ просто потому, что движеніе европейской философской мысли шло

въ сторону совсѣмъ противоположную его стремленіямъ и вѣрованіямъ. Вѣдь настроеніе русскихъ философствующихъ умовъ, не позволявшее имъ понимать Соловьева, было только отраженіемъ философскаго настроенія западной Европы. По вѣрному опредѣленію Соловьева, западная философія во все продолженіе его жизни находилась въ состояніи долгаго и болѣзненнаго кризиса, да находится въ немъ и до сихъ поръ. Всѣ пути къ рѣшенію основныхъ философскихъ проблемъ, завѣщанные прошлымъ, были исхожены, но они не дали обладанія истиной, а, напротивъ, привели къ разочарованію, недоумѣнію, даже отчаянію въ возможности ея достигнуть. Европейская философская мысль во второй половинѣ истекшаго вѣка впала въ состояніе утомленія и невѣрія въ самое себя, которое представляло рѣзкій и грустный контрастъ съ быстрымъ поступательнымъ ходомъ положительныхъ знаній, съ ихъ огромною популярностью, съ ихъ возбуждаемыми смѣлыми надеждами помощью точныхъ научныхъ методовъ проникнуть во всѣ тайны мірозданія. Получившійся изъ этого результатъ представляется понятнымъ и естественнымъ: философія капитулировала предъ наукой. Философы пошли на послуги къ представителямъ естествознанія и поставили себѣ довольно неблагодарную задачу обосновывать и доказывать въ качествѣ умозрительныхъ истинъ то, что ученые натуралисты выдвигали какъ удобныя для ихъ изслѣдованій гипотетическія предположенія. Образовался особый типъ метафизиковъ-схематизаторовъ естественно-научныхъ обобщеній. Самымъ яркимъ представителемъ философовъ этого типа является Гербертъ Спенсеръ, но онъ далеко не есть единственный его представитель, ихъ очень много есть и было и у насъ, и на Западѣ. Можетъ быть, самый главный страхъ, который преслѣдуетъ философа нашихъ дней, состоитъ въ томъ, чтобы какъ-нибудь, даже при обсужденіи самыхъ высшихъ и коренныхъ вопросовъ человѣческаго знанія, не разойтись съ общепринятыми мнѣніями ученыхъ спеціалистовъ, хотя бы ихъ спеціальность при рѣшеніи этихъ вопросовъ была не при чемъ. Лишь въ покорномъ и постоянномъ согласіи съ общими тенденціями дѣятелей науки видятъ залогъ успѣховъ философіи въ будущемъ.

Соловьевъ по всему своему умственному и нравственному складу не могъ такъ думать и такъ вѣрить. Наиболѣе бросавшуюся въ глаза особенность его духа всегда составляла необыкновенная бодрость, смѣлость мысли, иногда переходившая въ беззавѣтную и неудержимую отвагу. Философскія проблемы такъ живо и неотступно стояли предъ его умомъ, что онъ не могъ передъ ними сробѣть или удовле-

твориться при ихъ рѣшеніи общими мѣстами и модными формулами. Въ пониманіи дѣйствительнаго міра онъ не могъ ограничиться только тѣмъ, что о немъ утверждаютъ физики и химики, потому что онъ былъ слишкомъ твердо убѣжденъ, что существо дѣйствительности тѣмъ не исчерпывается, что въ ней можно измѣрить, взвѣсить и ощупать. Съ другой стороны онъ не умѣлъ принудить свою мысль разъ навсегда остановиться и успокоиться тамъ, гдѣ смолкаютъ показанія чувственнаго опыта. По всему строю своего необыкновенно искренняго, проницательнаго, глубокаго ума, онъ не выносилъ никакихъ внѣшнихъ запретовъ, никакихъ заранѣе придуманныхъ ограниченій, никакихъ заповѣдныхъ областей для пониманія и изслѣдованія: не даромъ во всю свою жизнь онъ былъ такимъ горячимъ поборникомъ неограниченной свободы мысли и совѣсти. Неудача прежнихъ путей въ философіи служила для него лишь доказательствомъ необходимости искать другихъ, новыхъ путей въ ней, еще неиспробованныхъ или по крайней мѣрѣ непройденныхъ до конца. Онъ не могъ удовлетвориться ни матеріализмомъ, ни превращеніемъ физики въ умозрительную метафизику,—въ какой бы формѣ оно ни производилось, — въ формѣ ли признанія началъ физики за внутреннюю суть всякой реальности, или въ болѣе скромной неокантіанской формѣ признанія познаваемости только того, что подлежитъ внѣшнему физическому наблюденію,—хотя бы это единственно познаваемое было только иллюзіей нашего ума и нашей чувственности. Съ другой стороны, онъ совершенно ясно понималъ и глубокую несостоятельность стараго раціоналистическаго идеализма Гегеля и его школы, видѣвшаго въ безконечномъ разнообразіи міровой жизни лишь какимъ-то непостижимымъ чудомъ воплощенную и получившую предметную дѣйствительность діалектическую игру абстрактныхъ понятій. И вотъ онъ дѣлаетъ шагъ, который опредѣлилъ его дальнѣйшую судьбу, какъ философа: въ то время, когда мистицизмъ и метафизика стали почти бранными словами, въ то время, когда на спиритуализмъ въ философскихъ и психилогическихъ кругахъ смотрѣли какъ на жалкій предразсудокъ пережитого прошлаго и только въ видѣ очень большого снисхожденія допускали его какъ недоказуемое субъективное вѣрованіе или утѣшительную мечту, съ непремѣннымъ, однако, требованіемъ признавать механическое и физіологическое толкованіе душевной жизни за единственно научное, Соловьевъ открыто выступилъ въ философской литературѣ, какъ мистикъ, метафизикъ и спиритуалистъ. И онъ не ограничился только установленіемъ общихъ философскихъ началъ, которыя ему представлялись единственно истинны-

ми: свои основныя идеи онъ облекъ въ необыкновенно законченное, живое и конкретное міросозерцаніе, въ которомъ объединялись въ одно стройное цѣлое—и объясненіе главныхъ фазисовъ развитія природы, и чрезвычайно широкая и оригинальная концепція человѣческой исторіи, и высоко-идеальное толкованіе нравственнаго смысла жизни и нравственныхъ задачъ человѣчества.

Я уже говорилъ недавно объ одной своеобразной чертѣ въ умственномъ настроеніи В. С. Соловьева: о его необыкновенно реальной вѣрѣ въ близкое и окончательное торжество правды на землѣ. Эта черта находилась у него въ тѣсной связи съ другою особенностью его душевнаго склада: онъ вообще необыкновенно реально вѣрилъ въ совершенную самостоятельность и полную дѣйствительность идеальныхъ, духовныхъ двигателей природной и человѣческой жизни, въ постоянное обнаруженіе ихъ направляющихъ вліяній во всемъ, что мы испытываемъ, въ ихъ интимную близость къ человѣку и его внутреннему міру. Идеальный, духовный міръ не былъ для него абстрактнымъ терминомъ,—въ его глазахъ онъ былъ чѣмъ-то совсѣмъ живымъ,—онъ былъ для него гораздо болѣе конкретнымъ и настоящимъ міромъ, чѣмъ тотъ міръ матеріальной раздробленности и внѣшности, который открываетъ намъ наша ограниченная, полная иллюзій чувственность. Во взглядѣ на вселенную Соловьевъ въ этомъ отношеніи былъ настоящимъ Платоникомъ и, казалось, совершенно не могъ смотрѣть на нее иначе. Большая роль при этомъ, повидимому, принадлежала поэтическому строю его фантазіи: во всѣхъ явленіяхъ и процессахъ окружающей дѣйствительности онъ невольно чуялъ оживляющую ихъ внутреннюю душу. Не даромъ мысль о *душѣ міра* заняла такое важное мѣсто въ его философскомъ міровоззрѣніи; не даромъ и въ своей теоріи познанія онъ выше чувственнаго опыта и отвлеченнаго мышленія ставилъ непосредственное интуитивное созерцаніе внутренней истины вещей, которое бываетъ доступно художникамъ и поэтамъ: онъ думалъ, что и философъ лишь тогда можетъ придти къ содержательному познанію, когда въ его духѣ живетъ эта способность высшаго созерцанія истинно сущаго въ немъ самомъ. Изъ этой реальности вѣры въ духовный міръ объясняется жизненность, цѣльность и конкретность философской системы Соловьева. Но изъ нея же, быть можетъ, вытекаетъ и ея главный недостатокъ. Въ діалектическомъ построеніи своего міросозерцанія всѣ моменты и и звенья этого построенія онъ разсматривалъ, какъ одинаково цѣнные въ смыслѣ объективной достовѣрности и одинаково обязательные, и приписывалъ логическую необходимость не только общимъ началамъ

своей системы, съ очевидностью выводимымъ изъ строго умозрительныхъ основаній, но и всѣмъ приложеніямъ этихъ началъ къ объясненію частныхъ формъ дѣйствительности и отдѣльныхъ событій міровой и человѣческой исторіи, въ этомъ своемъ качествѣ явно не допускающимъ абсолютнаго апріористическаго оправданія. Въ этомъ отношеніи Соловьевъ не дѣлалъ различія между утвержденіями, дѣйствительно обладающими необходимою логическою достовѣрностью, и утвержденіями только вѣроятными или даже только возможными и мыслимыми. Въ этомъ характерномъ для Соловьева недостаткѣ его философіи сказывался умъ поэта: вѣдь поэту одинаково дороги и общая идея его произведенія, и всѣ детали и частности ея воплощенія. Но, съ другой стороны, этотъ недостатокъ являлся естественнымъ слѣдствіемъ того нѣсколько преувеличеннаго уваженія, съ которымъ Соловьевъ относился къ діалектическому методу, внесенному въ философію нѣмецкими идеалистами, главнымъ образомъ Гегелемъ. Въ діалектическомъ методѣ можно указать нѣкоторыя несомнѣнныя и важныя достоинства; но лежащее въ его основаніи общее требованіе: вывести всѣ частные формы, свойства и законы бытія и даже основные факты его развитія изъ одного совершенно отвлеченнаго принципа путемъ чисто умозрительнымъ, представляется по существу невыполнимымъ. Это не всегда замѣчалъ и сознавалъ Соловьевъ, и въ этомъ обстоятельствѣ всего сильнѣе обнаруживается, насколько серьезное вліяніе имѣлъ на него Гегель.

Однако это вліяніе только и выразилось въ нѣкоторыхъ методологическихъ пріемахъ Соловьева. По содержанію своихъ воззрѣній онъ былъ совершеннымъ антиподомъ гегелизма и подвергалъ систему Гегеля жестокой и остроумной критикѣ. По своимъ положительнымъ взглядамъ, онъ, какъ я уже говорилъ, скорѣе приближался къ Шеллингу въ его второй системѣ. Можетъ быть, еще большее сходство приходится указать между философскими идеями Соловьева и міросозерцаніемъ извѣстнаго нѣмецкаго философа первой половины истекшаго столѣтія, Франца Баадера. Впрочемъ, не говоря уже о томъ, что Соловьевъ былъ гораздо болѣе даровитымъ мыслителемъ и писателемъ, нежели Баадеръ, нельзя не отмѣтить того факта, что Соловьевъ ознакомился съ сочиненіями Баадера уже въ то время, когда его собственные взгляды вполнѣ опредѣлились и оформились. Поэтому здѣсь не можетъ быть никакой рѣчи о заимствованіи, а развѣ только объ однородномъ вліяніи, которое они оба испытали со стороны Якова Беме. Сочиненія этого оригинальнаго мистика XVII вѣка Соловьевъ очень цѣнилъ за ихъ хотя и грубую, но геніальную не-

посредственность и за глубину ихъ умозрительнаго и религіознаго содержанія. Съ не менѣе живымъ интересомъ относился онъ къ личности и произведеніямъ Сведенборга. Онъ увлекался также нѣкоторыми мистиками среднихъ вѣковъ и писаніями нѣкоторыхъ отцовъ церкви, отличавшихся своими умозрительными и мистическими наклонностями. Изъ древнихъ философовъ на складъ его міровоззрѣнія наибольшее вліяніе оказали Платонъ и неоплатоники,—между послѣдними особенно Плотинъ, котораго онъ внимательно изучалъ. Между русскими мыслителями наиболѣе видная роль въ его духовномъ развитіи несомнѣнно принадлежитъ славянофиламъ. Въ годы его юности славянофилы, особенно въ Москвѣ, составляли тѣсно сплоченную группу, въ которой было немало людей съ постороннимъ и глубокимъ философскимъ образованіемъ. Они мало писали и печатали, но нерѣдко отличались очень своеобразными философскими взглядами. Изъ бесѣдъ съ ними, а также изъ чтенія философскихъ и богословскихъ произведеній основателей славянофильства, Хомякова и Кирѣевскаго, Соловьевъ въ молодости почерпнулъ очень много: не даромъ при своемъ выступленіи на литературное поприще онъ еще всецѣло находился въ славянофильскомъ лагерѣ. Въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ онъ остался славянофиломъ на всю жизнь, хотя никто не наносилъ славянофильству такого страшнаго удара, какой былъ нанесенъ имъ, когда въ безпощадной полемикѣ противъ позднѣйшихъ эпигоновъ славянофильства онъ съ неподражаемою тонкостью и остроуміемъ приводилъ къ абсурду важнѣйшія положенія историческаго міросозерцанія славянофиловъ.

Изложить философское міросозерцаніе Соловьева со всѣми его деталями и оттѣнками, во внутренней связи входившихъ въ него предположеній и выводовъ, со всѣми перемѣнами, которыя оно испытало въ теченіе его жизни, въ краткомъ и бѣгломъ очеркѣ, какимъ поневолѣ намъ придется теперь ограничиться, есть задача совершенно невыполнимая. При чрезвычайной утонченности діалектическихъ пріемовъ у Соловьева, при огромномъ иногда разнообразіи употребляемыхъ имъ способовъ освѣщенія однѣхъ и тѣхъ же философскихъ проблемъ съ разныхъ сторонъ, при мозаичной сложности логическихъ переходовъ въ развитіи одной и той же мысли, такой очеркъ безъ надлежащихъ и подробныхъ поясненій, которыя потребовали бы очень много времени, представлялъ бы только сухой пересказъ иногда загадочныхъ схемъ и по видимости мало связанныхъ между собой заключеній. Поэтому я намѣренъ только съ возможною ясностью и простотою передать въ ея существеннѣйшихъ чертахъ

его основную точку зрѣнія, которая давала общій тонъ всѣмъ подробностямъ его философской системы, иногда значительно колебавшейся и мѣнявшейся въ своихъ отдѣльныхъ пунктахъ.

II.

Общій смыслъ философскаго міросозерцанія Соловьева можно свести къ тремъ главнымъ пунктамъ: 1) къ идеѣ внутренней духовности существующаго, 2) къ идеѣ абсолютнаго всеединства, 3) къ идеѣ Богочеловѣчества. Въ своей замѣчательно остроумной и глубокомысленной критикѣ матеріализма Соловьевъ настойчиво доказываетъ, что внѣшнія свойства вещей, ихъ непроницаемость, протяженность, подвижность и т. д. не выражаютъ ихъ истинной сущности, а только ихъ внѣшнія отношенія другъ къ другу. Въ основѣ всякой внѣшней силы, какъ ея интимная подкладка, лежитъ непремѣнно сила внутренняя,—все матеріальное съ неизбѣжностью коренится въ духѣ. Поэтому и первое начало вещей есть безконечный, абсолютный духъ. Этимъ опредѣляется отношеніе перваго начала вещей или Бога къ міру: Богъ не есть абсолютно безразличное, чистое единство, исключающее изъ себя всякую множественность и погруженное въ себя въ своей неподвижной неизмѣнности, какъ смотрѣли на него древніе индусы или греческіе философы элейской школы. Богъ есть живой духъ, и его жизнь осуществляется въ его мысли и въ его волѣ. Онъ есть творческая мощь всего существующаго, источникъ безконечно разнообразныхъ формъ бытія. Онъ есть творческая Любовь, которая созидаетъ міръ, какъ нѣчто отъ Бога отличное, и все же близкое къ нему и долженствующее отразить въ себѣ полноту Божественнаго совершенства. Поэтому Богъ не только есть начало своей собственной единой жизни, онъ въ то же время источникъ и всего другого, что только существуетъ, онъ *всеединое абсолютное*. Міръ въ пространствѣ и времени, составленный изъ существъ, различныхъ между собою и непроницаемыхъ другъ для друга, является противоположностью міра Божественнаго, въ которомъ все объединено и внутренно связано въ единой мысли, единой волѣ и единомъ самосознаніи абсолютнаго духа. Эта противоположность отдѣляетъ міръ отъ Бога и служитъ причиной раздирающей его мучительной борьбы и господства въ немъ слѣпыхъ стихійныхъ силъ. Такимъ міръ данъ для нашего наблюденія, но не такимъ онъ долженъ быть. Богъ есть любовь; онъ желаетъ добра, а не зла, гармоніи, а не борьбы. Онъ создалъ міръ, какъ свой живой образъ и подобіе, а не свое отрицаніе. Міръ долженъ

стать достойнымъ вызвавшей его Воли,—онъ долженъ воплотить въ себѣ высшее благо, высшую истину и высшую красоту. Внутренній смыслъ мірового процесса заключается въ постепенной реализаціи этого назначенія: онъ состоитъ въ постепенномъ подчиненіи стихійнаго начала природы Божественной Силѣ и въ его постепенномъ уподобленіи Божественному Духу. Своего завершенія міровой процессъ достигаетъ въ человѣкѣ: человѣкъ есть уже настоящее подобіе Божества, ибо своимъ разумомъ онъ проникаетъ въ идеальную суть дѣйствительности. Онъ—живое воплощеніе Божества въ матеріальномъ мірѣ, и его можно назвать *вторымъ абсолютнымъ*. Но чтобы стать такимъ воплощеніемъ, человѣкъ долженъ всецѣло возвыситься надъ чувственными эгоистическими побужденіями и сдѣлать волю Бога своею волею. Тогда онъ станетъ *Богочеловѣкомъ*. Такимъ Богочеловѣкомъ является Христосъ и оттого его личность представляетъ собою центральный пунктъ всемірной исторіи. Но назначеніе людей—въ томъ, чтобы они всѣ освятились и очистились и не только какъ отдѣльныя лица, но и въ своей общественной организаціи. Когда это произойдетъ, тогда преобразится вся природа: изъ нея исчезнетъ матеріальная рознь и слѣпая стихійная борьба, и она обратится въ свѣтлую тѣлесность царства очищенныхъ духовъ, объемлемыхъ единою жизнью духа абсолютнаго. Нравственныя требованія отъ людей опредѣляются этою верховною задачею ихъ существованія. Свобода, равенство и братство—вотъ тѣ устои нравственнаго быта, въ которыхъ коренятся самыя неотъемлемыя человѣческія права и самыя неотмѣнныя человѣческія обязанности.

Обращаясь къ болѣе подробному изложенію философскихъ взглядовъ Соловьева, я долженъ напомнить, что онъ пришелъ къ своему своеобразному мистико-идеалистическому міросозерцанію, разочаровавшись въ матеріализмѣ и позитивизмѣ, въ которыхъ раньше онъ видѣлъ высшее выраженіе истины, и, съ другой стороны, послѣ внимательнаго изученія раціоналистическихъ системъ нѣмецкихъ идеалистовъ первой половины XIX вѣка. Поэтому въ его сочиненіяхъ критика реализма въ его различныхъ формахъ, съ одной стороны, и отвлеченнаго раціонализма, съ другой, занимаетъ чрезвычайно важное мѣсто. Ходъ его мысли въ этомъ отношеніи, въ самомъ общемъ и сжатомъ видѣ, можно изложить такимъ образомъ *).

Человѣческая мысль начинается съ наивной вѣры во все, о чемъ намъ свидѣтельствуютъ наши чувства. Что человѣкъ видитъ, слы-

*) См. въ особенности „Критику отвл. началъ“, гл. XXV—XL.

шитъ, осязаетъ или ощущаетъ какимъ-нибудь другимъ чувствомъ, то онъ считаетъ несомнѣнно дѣйствительнымъ и имѣющимъ именно тѣ качества, о которыхъ говорятъ наши ощущенія: если предметъ вызываетъ ощущеніе *краснаго*, значитъ онъ самъ по себѣ *красенъ*, если онъ возбуждаетъ въ нашемъ языкѣ ощущеніе горькаго, значитъ онъ въ себѣ *горекъ*. На этой точкѣ зрѣнія все ощущаемое человѣкомъ имъ переносится безъ дальнѣйшихъ разсужденій въ міръ независимой отъ него внѣшней реальности. Въ виду этого такую точку зрѣнія справедливо можно назвать *наивнымъ реализмомъ*. Эта точка зрѣнія вполнѣ естественна и тѣмъ не менѣе она совершенно несостоятельна, если надъ ней хоть немного подумать. Одинъ и тотъ же предметъ у разныхъ лицъ можетъ вызвать совсѣмъ разныя ощущенія, — напр., что кажется теплымъ одному, другому можетъ показаться холоднымъ,—значитъ ли это, что предметъ самъ по себѣ холоденъ и теплъ въ одно и то же время? Одному и тому же человѣку одна и та же вещь въ разное время можетъ показаться неодинаковою въ зависимости отъ переживаемыхъ имъ состояній, — напр., горькое сегодня — завтра можетъ показаться сладкимъ, значитъ ли это, что когда мы мѣняемся, то и всѣ предметы должны мѣняться? Наши ощущенія исчезаютъ и возникаютъ въ нашемъ сознаніи ежесекундно, съ каждымъ поворотомъ нашихъ глазъ, съ каждымъ движеніемъ нашего тѣла; вытекаетъ ли изъ этого, что и самые предметы возникаютъ и исчезаютъ каждое мгновеніе? Слишкомъ ясно, если мы хотимъ признать за внѣшнимъ міромъ независимую отъ насъ реальность, мы должны приписать внѣшнимъ вещамъ свойства, отличныя отъ нашихъ ощущеній.

Отъ сознанія этой истины отправляется *реализмъ философскій*: онъ ставитъ себѣ задачей выдѣлить во внѣшней реальности то, что принадлежитъ ей самой, отъ того, что только намъ въ ней кажется. Рѣшенія этой задачи въ исторіи человѣческой мысли были разнообразны въ высшей степени, но одно изъ нихъ заслуживаетъ особаго вниманія по своей послѣдовательности, по своей рѣзкой законченности, по своимъ многообразнымъ связямъ съ различными гипотезами положительной науки, наконецъ, по своему современному значенію. Это рѣшеніе принадлежитъ матеріализму. Всякій матеріализмъ характеризуется двумя коренными признаками: 1) онъ приписываетъ внѣшней реальности дѣйствительность единственную и абсолютную и наше собственное бытіе во всемъ его содержаніи разсматриваетъ, какъ неизбѣжный результатъ процессовъ, совершающихся въ ней; 2) онъ удаляетъ изъ числа опредѣленій этой реальности все, что относится

къ качественному разнообразію нашихъ ощущеній, къ ихъ тональной окраскѣ, какъ пріятныхъ и непріятныхъ, наконецъ къ нашей ихъ идеальной оцѣнкѣ, и оставляетъ за нею только геометрическія и механическія свойства протяженности, подвижности, непроницаемости, инерціи и т. д. Изъ нихъ два свойства имѣютъ наиболѣе основное значеніе, объясняющее возможность всѣхъ другихъ: это *протяженность* и *непроницаемость*. Протяженная и непроницаемая матерія есть абсолютная сущность всѣхъ вещей, это единственное абсолютное въ мірѣ,—таково главное основоположеніе всякаго матеріализма.

Но какъ же мыслить это абсолютное? Есть ли оно нѣчто въ себѣ единое, возвышающееся надъ всякою множественностью и сложностью, внутренно безконечное, неизмѣнное, завершенное въ себѣ и себѣ довлѣющее, какъ понимается абсолютное начало вещей во всѣхъ другихъ системахъ философіи? Но именно такое общепринятое понятіе объ абсолютномъ къ матеріи совершенно непримѣнимо. Она протяженна, стало быть состоитъ изъ частей, лежащихъ въ разныхъ мѣстахъ и исключающихъ другъ друга. Она непроницаема, но для чего могло бы быть непроницаемымъ единое и завершенное въ себѣ абсолютное, когда внѣ его ничего нѣтъ? Какъ и для кого оно могло бы обнаружить это качество физической непроницаемости? Матерія подвижна; но гдѣ бы стало двигаться единое безконечное абсолютное, когда оно въ себѣ все содержитъ и когда опять-таки ничего нѣтъ рядомъ съ нимъ и т. д. Одно изъ двухъ: или матерія есть абсолютное единство, —тогда у нея надо откинуть всѣ матеріальныя свойства, и она перестанетъ быть матеріей; или ея свойства дѣйствительно принадлежатъ ей, — тогда надо бросить мысли объ ея абсолютномъ единствѣ.

Въ этомъ заключается логическая неизбѣжность перехода изъ матеріализма въ *атомизмъ*. Матеріализмъ можетъ быть содержательнымъ міросозерцаніемъ только въ формѣ атомистической теоріи. Съ точки зрѣнія атомизма, безусловная реальность принадлежитъ не вещественному міру въ его цѣломъ, не матеріи въ ея совокупности,— вѣдь матерія есть только аггрегатъ составляющихъ ее частицъ, — а этимъ частицамъ, недѣлимымъ и неизмѣннымъ. Эти недѣлимыя частицы—атомы, обладаютъ протяженностью, непроницаемостью и подвижностью. Поэтому они находятся въ состояніи непрерывнаго взаимодѣйствія и своими безконечно разнообразными столкновеніями образуютъ всѣ формы міровой жизни. Однако и атомизмъ, при всей видимой простотѣ и наглядности его предположеній, соединенъ съ нѣкоторыми весьма существенными и совершенно неустранимыми недо-

статками, которые никакъ не позволяютъ остановиться на немъ, какъ на окончательномъ разрѣшеніи проблемы знанія. Мы приписываемъ атомамъ изначальную, безусловную дѣйствительность, а между тѣмъ всѣ свойства, которыя мы предполагаемъ въ нихъ, рѣшительно противорѣчатъ такому пониманію: всѣ свойства атомовъ, какъ ихъ представляетъ матеріализмъ, совершенно относительны и условны, они выражаютъ только отношенія атомовъ къ другимъ атомамъ, но вовсе не указываютъ на то, въ чемъ состоитъ реальность атомовъ, самихъ по себѣ взятыхъ. На самомъ дѣлѣ этими свойствами опредѣляются дѣйствія въ окружающей атомы средѣ, а никакъ не ихъ собственныя качества, отъ которыхъ эти дѣйствія зависятъ. Непроницаемость есть принадлежащая каждому атому способность не пускать на свое мѣсто; каждый другой атомъ, натолкнувшись на данный атомъ, или совсѣмъ остановится или перемѣнитъ направленіе своего движенія, но онъ не войдетъ въ занятое имъ пространство, пока тотъ самъ куда-нибудь не передвинется, — вотъ все, что выражается понятіемъ непроницаемости: это есть возможность или неизбѣжность извѣстнаго рода внѣшнихъ эффектовъ около каждаго даннаго атома въ другихъ атомахъ, но она совсѣмъ ничего не говоритъ о самомъ данномъ атомѣ. Представимъ себѣ, что какой-нибудь атомъ находится въ абсолютной пустотѣ и никакихъ другихъ атомовъ вокругъ него нѣтъ. Что тогда будетъ означать его непроницаемость? Повидимому, единственнымъ его свойствомъ тогда останется его протяженность. Но чѣмъ же эта протяженность будетъ отличаться отъ окружающей его пустоты? Вѣдь протяженность атома, поскольку онъ занимаетъ опредѣленное мѣсто во вселенной, обозначаетъ просто ту сферу въ пространствѣ, въ которой онъ является непроницаемымъ для всѣхъ другихъ атомовъ: протяженность атомовъ есть граница ихъ сопротивленія другъ другу. Вполнѣ аналогичныя разсужденія прилагаются и ко всѣмъ другимъ свойствамъ атомовъ: послѣднимъ основаніемъ ихъ реальности оказывается ихъ непроницаемость, а въ свою очередь эта непроницаемость обозначаетъ лишь явленія, которыя совершаются или могутъ совершаться въ другихъ атомахъ въ какой-то зависимости отъ данныхъ атомовъ. Итакъ, или въ матеріальномъ атомѣ ничего кромѣ протяженности и непроницаемости нѣтъ, — тогда онъ не имѣетъ никакой собственной дѣйствительности; онъ только условный символъ чужого дѣйствія, и это будетъ относиться одинаково ко всѣмъ атомамъ, и вещественная природа въ ея цѣломъ окажется міромъ какихъ-то странныхъ призраковъ, которые вызываютъ что-то другъ въ другѣ и однако сами въ себѣ не имѣютъ никакого своего

содержанія и никакой дѣйствительности*). Или реальность у атомовъ въ самомъ дѣлѣ есть,—тогда въ чемъ же она должна заключаться?

Непроницаемость атомовъ есть ихъ сопротивленіе другъ другу. А сопротивленіе подразумѣваетъ *стремленіе*,—въ томъ, *что* сопротивляется, стремленіе отстоять себя, въ томъ, *чему* оказывается сопротивленіе, стремленіе воздѣйствовать на другое. Между тѣмъ стремленіе въ свою очередь предполагаетъ *усиліе*. Итакъ, если атомы обладаютъ своимъ собственнымъ, внутреннимъ бытіемъ, оно должно слагаться изъ усилій. Атомы суть живые центры внутреннихъ силъ, *монады*. Но если такъ, то атомы въ своей внутренней сути непротяженны: усилія, въ смыслѣ внутреннихъ стремленій, не имѣютъ никакого пространственнаго образа; протяженность какъ мы видѣли, есть только граница сопротивленія атомовъ, слѣдовательно она только вторичное производное явленіе, которому стремленіе предшествуетъ, какъ его условіе, и, стало быть, само не можетъ быть протяженнымъ. Совершенно аналогичное разсужденіе прилагается къ свойству непроницаемости: непроницаемость обозначаетъ лишь внѣшній эффектъ сопротивленія даннаго атома въ другомъ атомѣ (этотъ послѣдній не допускается, останавливается въ своемъ движеніи). Говорить о физической непроницаемости, какъ о внутреннемъ качествѣ какихъ бы то ни было стремленій, явно не имѣетъ никакого смысла. Между тѣмъ въ протяженности и непроницаемости и въ ихъ непремѣнномъ соединеніи—сущность всего вещественнаго. Что же выходитъ? Вещественное въ своей внутренней сути невещественно, все матеріальное есть непосредственная реализація духовной основы, потому что о стремленіяхъ и усиліяхъ мы знаемъ только изъ внутренняго опыта нашего духа. „Подлинное бытіе или собственная самостоятельная дѣйствительность принадлежитъ только невещественнымъ центрамъ живыхъ силъ—монадамъ, все остальное есть лишь ихъ произведеніе, сложный результатъ ихъ взаимоотношеній и взаимодѣйствій **)“.

Этотъ выводъ представляетъ изъ себя полное отрицаніе матеріализма. Но не менѣе того онъ содержитъ въ себѣ и осужденіе всякаго реализма вообще: вѣдь весь реализмъ держится на предположеніи, что истинное бытіе принадлежитъ только внѣшней реальности, а здѣсь настоящая дѣйствительность приписывается лишь внутренней жизни монадъ. Далѣе, реализмъ стремится познать природу эмпири-

---

*) Въ виду сложности и отвлеченности критическихъ соображеній Соловьева я передаю ихъ здѣсь не совсѣмъ его формулами, хотя вполнѣ сохраняю ихъ общій смыслъ.

**) Критика отвл. нач., стр. 245—246.

ческимъ путемъ, хотя онъ и пытается исправить и дополнить непосредственныя показанія чувственнаго наблюденія. Между тѣмъ внутренняя жизнь монадъ, съ ея стремленіями и усиліями, очевиднымъ образомъ недоступна ни для какого чувственнаго опыта; понятіе о ней есть результатъ умозрительной необходимости и умозрительнаго построенія. Что же дѣлать реалисту предъ лицомъ этого вывода, если онъ вовсе не чувствуетъ охоты пускаться въ догадки о внутренней сущности вещей? Онъ, конечно, долженъ отъ него уклониться; тѣмъ не менѣе, онъ долженъ сознать, что представленіе о веществѣ, предлагаемое матеріализмомъ, слагается изъ противорѣчивыхъ признаковъ и не объясняетъ реальности, а превращаетъ ее въ какое-то полное отсутствіе всего дѣйствительнаго. Долженъ онъ сознать и то, что матеріализмъ почти такъ же далекъ отъ прямыхъ показаній чувственнаго опыта, какъ и теорія монадъ. Какимъ опытомъ можно доказать, что въ матеріи, самой по себѣ взятой, нѣтъ ничего, кромѣ протяженности и непроницаемости? Матеріалисты всякую жизнь въ мірѣ сводятъ къ движенію атомовъ. Но можно ли атомы видѣть, ощущать или воспринять какимъ-нибудь другимъ чувствомъ? Очевидно, въ нихъ мы имѣемъ не наличный фактъ, а только умозрительное предположеніе. Какъ же поступить, чтобы не покинуть почвы реальнаго опыта и уберечь себя отъ умозрительныхъ гаданій? Надо разъ навсегда отказаться отъ мечты проникнуть въ сущность вещества. Опытъ даетъ намъ только явленія, ими мы и должны ограничиться. Дѣйствительному знанію подлежатъ только явленія и ничего больше,—въ этомъ основное положеніе *феноменальнаго реализма* *).

Но что же такое явленія? Явленія, поскольку они наблюдаются нами, суть всегда *наши ощущенія*. Мы тогда только наблюдаемъ, когда видимъ, слышимъ, осязаемъ и т. д., и, наоборотъ, что никакъ нами не ощущается, то, очевидно, и не наблюдается. Итакъ, утвержденіе: для насъ ничего не существуетъ, кромѣ явленій, превращается въ другое: для насъ ничего нѣтъ, кромѣ ощущеній. То, что мы называемъ вещами, это просто различныя возможности для насъ имѣть при опредѣленныхъ условіяхъ опредѣленные ряды ощущеній и опредѣленныя ихъ сочетанія. Мысль объ этихъ возможностяхъ возникаетъ въ насъ, благодаря многообразнымъ ассоціаціямъ, образовавшимся въ нашемъ умѣ между данными прошлаго опыта. Подъ вещами мы ничего больше и не разумѣемъ, кромѣ этихъ возможностей для насъ получать ощущенія. Такъ учитъ одинъ изъ самыхъ послѣдователь-

*) Тамъ же, стр. 250.

ныхъ представителей феноменизма, Дж. Ст. Милль. Но о *чьихъ* же ощущеніяхъ идетъ здѣсь рѣчь? Совершенно ясно, что для каждаго изъ насъ доступны только свои собственныя ощущенія. Итакъ, для меня существуютъ только *мои* ощущенія и ничего больше. Всѣ вещи—только возможности *моихъ* ощущеній. Это относится не только къ неодушевленнымъ предметамъ внѣшняго міра, это одинаково справедливо и по отношенію ко всѣмъ одушевленнымъ тварямъ внѣ меня и всѣмъ моимъ ближнимъ. Окружающіе меня люди—это тоже лишь различныя возможности для меня получить тѣ или другія ощущенія. Но что это значитъ *мои* ощущенія? Что такое мое *я*? Вѣдь и о себѣ я знаю только изъ состояній моего сознанія: *я*—это только мое представленіе, т.-е. одно изъ явленій моей душевной жизни. Такимъ образомъ и себя самого я долженъ признать лишь за состояніе моего сознанія. О моемъ *я*, какъ субстанціальномъ носителѣ явленій сознанія, изъ опыта я знаю такъ же мало, какъ и о сущности матеріи.

Итакъ, если мое знаніе должно ограничиваться опытомъ и не переходить за его предѣлы, я вынужденъ допустить, что „существуютъ лишь явленія сознанія, но не моего, такъ какъ меня нѣтъ, а сознанія вообще, безъ сознающаго, равно какъ и безъ сознаваемаго“**). Существуютъ явленія сами по себѣ или состоянія сознанія сами по себѣ. Въ этомъ послѣднее слово феноменальнаго реализма, но въ этомъ же и тотъ судъ, который онъ самъ надъ собой произноситъ. Явленіе или состояніе само по себѣ, очевидно, составляетъ contradictio in adjecto. Явленіе въ противоположность сущему въ себѣ именно и значитъ лишь то, что не есть само по себѣ, а существуетъ только для другого **). То же самое можно сказать и о представленіяхъ и о состояніяхъ. Міръ, состоящій изъ ощущеній, въ которыхъ никто и ничего не ощущаетъ, изъ представленій, никѣмъ и ни о чемъ непредставляемыхъ, изъ состояній, которыхъ никто не переживаетъ, есть нелѣпая фикція, образованная изъ понятій, логически неуловимыхъ и явно противорѣчивыхъ. Съ другой стороны, эта точка зрѣнія представляетъ собой полный отказъ отъ всякаго знанія: если вся дѣйствительность сводится къ тому, что непосредственно нами въ себѣ переживается, то нѣтъ никакого универсальнаго знанія, обязательнаго для всѣхъ умовъ. Да нѣтъ и никакихъ отдѣльныхъ умовъ, потому что все содержится въ моемъ единоличномъ сознаніи. А въ послѣднемъ результатѣ оказывается, что нѣтъ и *моего* сознанія. Все расплывается въ ничто безъ остатка.

---

*) Тамъ же, стр. 303.
**) Тамъ же.

Не менѣе тонкой и обстоятельной критикѣ Соловьевъ подвергаетъ основныя положенія *раціонализма* въ различныхъ формахъ его историческаго развитія. Размѣры моей статьи не позволяютъ мнѣ на ней остановиться, и я передамъ только самый общій смыслъ ея. Основнымъ принципомъ всякаго раціонализма является утвержденіе полнаго соотвѣтствія между бытіемъ и мышленіемъ, ихъ внутренняго тождества; иначе никакъ нельзя было бы оправдать притязаній нашего разума познать истину вещей путемъ чисто умозрительнымъ, отвлекаясь отъ всякой данной дѣйствительности; а въ этихъ притязаніяхъ самая сущность раціонализма. Но такое предположеніе всецѣлаго соотвѣтствія бытія и мысли въ своемъ послѣдовательномъ развитіи неизбѣжно приводитъ къ признанію логическаго понятія о вещахъ за всю ихъ сущность и за единственную основу всей ихъ дѣйствительности. Черезъ это *раціонализмъ* переходитъ въ *панлогизмъ*. Наиболѣе грандіозное выраженіе эта точка зрѣнія въ философіи нашла въ системѣ Гегеля. Для Гегеля чистая логическая идея, чистое понятіе есть единственное абсолютное, реализующее себя и въ космической жизни, и въ перипетіяхъ человѣческой исторіи. Но какъ ни геніальна была попытка Гегеля объяснить все существующее, какъ діалектическое саморазвитіе чистаго, абсолютно отвлеченнаго, ничего ранѣе себя непредполагающаго понятія, она съ неизбѣжностью потерпѣла крушеніе въ виду существенной невыполнимости задачи: отъ отвлеченнаго можетъ быть логическій переходъ только къ отвлеченному; но нѣтъ никакой возможности объяснить, почему совершенно абстрактное понятіе, въ силу своей чисто логической природы, должно превратиться въ вещественную реальность физическаго міра или во внутреннюю реальность сознающаго себя человѣческаго духа. Такой переходъ немыслимъ, а стало быть онъ *не логиченъ*. Отъ отвлеченнаго къ реальному перехода нѣтъ, а это значитъ, что чистое отвлеченное понятіе не можетъ быть абсолютною основою дѣйствительности. Съ другой стороны, самая мысль о такомъ чистомъ абсолютномъ понятіи содержитъ въ себѣ противорѣчіе: это такое понятіе, въ которомъ никто и ни о чемъ не мыслитъ, потому что оно предшествуетъ и всему познающему и всему познаваемому. Въ этомъ отношеніи оно предъявляетъ полную аналогію съ чистыми явленіями и чистыми ощущеніями реализма. Разница между эмпирическимъ реализмомъ и панлогизмомъ только въ томъ, что первый облекаетъ это себѣ противорѣчащее предположеніе о состояніяхъ духа, оторванныхъ отъ самаго духа, въ сенсуалистическія, а второй въ раціоналистическія формулы.

Такимъ образомъ, по глубокому убѣжденію Соловьева, истина не содержится ни въ реализмѣ, ни въ раціонализмѣ; ее надобно искать въ серединѣ между этими двумя крайними точками зрѣнія. Познающая мысль неизбѣжно относится къ независимой отъ нея дѣйствительности,—она должна имѣть предметъ, иначе она будетъ пуста и безсодержательна. Но эта независимая отъ насъ дѣйствительность не можетъ исчерпываться матеріальными признаками, какъ этого хотятъ реалисты, но она должна имѣть духовную, идеальную природу. Съ другой стороны, о ней приходится сказать, что она должна изъ себя представлять внутреннее разнообразіе формъ, способное объяснить разнообразное содержаніе нашего опыта; и въ то же время она должна въ себѣ являть внутреннее единство, безъ котораго было бы непонятно единство воспринимаемаго нами міра.

Въ виду этихъ общихъ требованій какъ мы должны мыслить абсолютное начало вещей? Какъ начало безусловное, т.-е. не предполагающее ничего раньше себя и ни отъ чего не зависящее, оно должно быть *единымъ*, потому что, если бы ихъ было много, они ограничивали бы и обусловливали другъ друга; но въ то же время оно должно быть началомъ всякой множественности и всякаго разнообразія, ибо въ немъ основа и связующая сила міра. Въ себѣ оно *едино*, но въ немъ же мощь и сила *всего*. Этимъ устанавливается принципъ *всеединства*, который проходитъ черезъ всю философскую систему Соловьева. Абсолютное, Богъ—единство не абстрактное, а живое, оно не отрицательное, а положительное. Отрицательное единство, т.-е. совсѣмъ исключающее изъ себя всякую множественность, было бы простымъ отсутствіемъ всякаго разнообразія свойствъ и отношеній; оно обозначало бы полное отрицаніе всего, что мы считаемъ дѣйствительностью и жизнью; оно ничѣмъ не отличалось бы отъ совершеннаго ничтожества. Напротивъ, положительное единство предполагаетъ конкретное и дѣйственное соединеніе многообразнаго содержанія: оно бываетъ тамъ, гдѣ мы имѣемъ живую единящую и обосновывающую силу многообразныхъ проявленій. Именно таково единство Божества. Въ немъ приходится различать единую творческую мощь всего и это *все*, какъ всегда присущую ему силу его возможныхъ дѣйствій, его разнообразныхъ проявленій творчества. Это *все* должно быть дѣйствительно дано въ немъ, потому что творческая мощь Божества должна являть себя самой себѣ именно какъ творческая мощь. И въ то же время это *все*, какъ совокупность многихъ формъ Божественнаго дѣйствія, соотносительныхъ другъ къ другу, оказывается бытіемъ обусловленнымъ и по своему внутрен-

нему составу и по своему подчиненному отношенію къ единой творящей силѣ Бога, и такимъ образомъ оно въ Божествѣ является какъ бы чѣмъ-то не божественнымъ. *Все*—это въ Божествѣ его *другое*. Все—это міръ, поскольку онъ заключенъ въ Богѣ, поскольку онъ вѣчно предстоитъ Богу, какъ идеальный образъ его творенія, потому что въ Богѣ и для Бога все вѣчно. Соловьевъ называетъ его библейскимъ именемъ Премудрости Божіей, Софіи. Ея присутствіе въ Божествѣ дѣлаетъ Бога единымъ творческимъ Разумомъ: безъ нея Богъ не имѣлъ бы предмета для мысли, а Богъ не бываетъ безъ своего разума.

Изъ отношенія Бога къ этому еще невыдѣлившемуся изъ него, но уже данному въ немъ міру Соловьевъ обосновываетъ Тріединство Божества, которое онъ, въ противоположность обычному взгляду богослововъ, всегда разсматривалъ какъ умозрительно доказуемую истину. Богу всегда должны быть присущи три состоянія: 1) Онъ полагаетъ своимъ свободнымъ актомъ вѣчный міръ въ себѣ; 2) Онъ созерцаетъ его, какъ нѣчто въ немъ отъ него самого отличное; 3) Онъ воспринимаетъ его въ свое единство, какъ внутренній неотдѣлимый элементъ своего бытія, и черезъ это дѣлаетъ его большимъ, чѣмъ простая идея или объектъ созерцанія, какъ бы внося въ него внутреннее одушевленіе. Эти три состоянія исключаютъ другъ друга: поскольку Богъ творитъ вѣчный міръ, онъ еще не созерцаетъ его какъ нѣчто въ немъ данное и отъ него отличное, и поскольку онъ его лишь созерцаетъ, онъ еще не вступаетъ съ нимъ въ общеніе единой абсолютной жизни. Итакъ, эти состоянія не могутъ за-разъ принадлежать одному и тому же субъекту. Но все же они даны въ Богѣ одновременно: Богъ не можетъ быть Богомъ, не объединяя въ себѣ всѣхъ ихъ трехъ; кромѣ того, въ Богѣ никакія состоянія не могутъ являться въ послѣдовательномъ порядкѣ, какъ разныя состоянія во времени, потому что Богъ всѣмъ своимъ существомъ выше времени и въ немъ все одинаково вѣчно. Какъ же возможны исключающія другъ друга состоянія въ единомъ, вѣчномъ Божествѣ? Это мыслимо только такъ, что единая творческая жизнь Божества въ ея основныхъ состояніяхъ и отношеніяхъ осуществляется не въ одномъ, а въ трехъ субъектахъ и распредѣляется между ними; единое Божество отъ вѣка дано въ трехъ ипостасяхъ и не можетъ быть дано иначе. Какъ мощь, неизмѣннымъ актомъ воли рождающая вѣчный идеальный міръ, оно есть Богъ Отецъ, какъ Разумъ, созерцающій этотъ міръ, оно есть Богъ Слово (Логосъ), наконецъ какъ сила, удѣляющая этому идеальному міру вѣчную

внутреннюю жизнь, оно есть Духъ Святой. Въ свою очередь и этотъ вѣчный міръ, въ своемъ отношеніи къ реализующей его Божественной мощи, раскрывается съ трехъ сторонъ: въ отношеніи къ полагающей его Божественной волѣ онъ есть *благо* или *добро*; въ отношеніи къ созерцающему разуму онъ есть *истина*; въ отношеніи къ оживляющему Духу онъ есть *красота*. Такимъ образомъ добро, истина, красота,—эти высшіе идеалы человѣческой дѣятельности,—отъ вѣка даны въ Божествѣ, какъ изначальная дѣйствительность *).

Какъ мы уже могли отчасти видѣть, по основной мысли Соловьева, этотъ вѣчный идеальный міръ, хотя онъ и данъ въ Богѣ и составляетъ одно съ нимъ, все же обладаетъ нѣкоторою самостоятельностью и имѣетъ свою особую жизнь. Божество получаетъ въ немъ дѣйствительное выраженіе полноты своей творческой мощи. Въ этомъ смыслѣ онъ есть живое подобіе Бога. Но таковымъ онъ является не въ своихъ отдѣльныхъ частяхъ, а только во всей ихъ совокупности: чтобы явиться такимъ подобіемъ, онъ долженъ быть живымъ, нераздѣльнымъ цѣлымъ, совершеннымъ организмомъ, обладающимъ единою общею жизнью для всѣхъ входящихъ въ него элементовъ и единымъ средоточіемъ этой жизни. Поэтому, въ отношеніи къ вѣчному міру, въ Божествѣ приходится различать два единства: первоначальное единство самого Бога, какъ творческой основы вѣчнаго міра, и производное, Богомъ вызванное внутреннее единство этого вѣчнаго міра, какъ подобія Божества. Внутреннее средоточіе этого подобія Божія, живой источникъ вѣчныхъ силъ, присущихъ идеальному космосу, есть *душа міра*. Какъ я уже говорилъ, это очень важное понятіе въ системѣ Соловьева: благодаря ему, несмотря на свое строго-христіанское, религіозное міросозерцаніе, онъ значительно приближается къ пантеизму. Убѣжденный теистъ въ воззрѣніи на абсолютное начало вещей въ немъ самомъ, міровой процессъ онъ понимаетъ *пантеистически*.

Въ самомъ дѣлѣ, какъ, съ точки зрѣнія Соловьева, создается тотъ матеріальный міръ въ пространствѣ и времени, въ которомъ мы живемъ? Ограничиваясь самыми общими чертами, онъ даетъ на этотъ вопросъ такой отвѣтъ. Основное свойство Божества заключается въ его *самоопредѣленіи*,—оно все содержаніе своей жизни даетъ себѣ само и ни отъ чего не зависитъ, ибо ничего внѣ его нѣтъ,—и въ связанной съ самоопредѣленіемъ абсолютной свободѣ. Душа міра есть живое подобіе Божества,—это, такъ сказать, сама

*) „Чтенія о Богочеловѣчествѣ“, чт. 6—9.

Божественная суть, повторенная въ вѣчномъ идеальномъ твореніи. Итакъ, и для нея свобода, самоопредѣленіе должны быть коренными качествами,—безъ этого она не была бы Божіимъ подобіемъ. Но если она свободна, то ея пребываніе въ Божествѣ, въ качествѣ неотдѣлимаго элемента Божественной жизни, зависитъ не только отъ воли Бога, но и отъ ея собственнаго свободнаго самоопредѣленія. Она *можетъ* пребывать въ единствѣ съ Божествомъ, но *можетъ* и не пребывать въ этомъ единствѣ, сдѣлавъ самое себя центромъ и цѣлью своего бытія и тѣмъ отрываясь отъ жизни Божественной. Ни на то, ни на другое ее не толкаетъ никакая внѣшняя сила: ея окончательный актъ зависитъ исключительно отъ нея самой, отъ ея чистой свободы. Какъ же возникъ видимый міръ? Душа міра свободно совершила этотъ актъ самоопредѣленія, и онъ былъ актомъ отпаденія отъ Божественнаго источника. Она сдѣлала центромъ своего бытія не Бога, а себя,—она сама для себя захотѣла быть всѣмъ. Но этимъ она нарушила коренной смыслъ своего существованія: вѣдь все назначеніе и основаніе ея бытія—въ томъ, что она есть подобіе Божіе, отъ Бога вызванное и съ нимъ внутренно связанное. Оттого ея отпаденіе отъ Бога въ то же время было ея внутреннимъ паденіемъ. А вмѣстѣ съ ея паденіемъ распался и тотъ внутренно единый міръ, котораго она была центромъ. Вѣдь всякая воля въ мірѣ въ послѣднемъ корнѣ есть ея воля: и вотъ ея эгоистическая, на себя направленная воля превратилась въ эгоистическую волю всѣхъ существъ. Міръ распался, лишился объединявшей его идеальной связи и повергся въ состояніе мучительной борьбы. Разумъ въ міровой душѣ погасъ,—для него не оставалось никакого источника и никакого матеріала: связь съ Божественнымъ разумомъ у міровой души была порвана,—была разорвана идеальная связь и въ тѣхъ существахъ, по отношенію къ которымъ міровая душа является центромъ. Въ ней осталось только глухое стремленіе къ совершенной полнотѣ бытія и его единству, которыхъ она искала и не находила. Не трудно замѣтить, насколько въ этой характеристикѣ внутренняго состоянія міровой души отразилось ученіе Шопенгауэра о слѣпой волѣ, какъ основѣ мірового процесса.—И міровая душа никогда бы не нашла искомой гармоніи жизни, если бы на помощь къ ней не пришло идеальное воздѣйствіе разума Божественнаго. Вѣдь Богъ не потерялъ своего разума отъ того, что его живое подобіе—душа міра—стало къ нему въ неправильное и недолжное отношеніе: для Бога невозможны никакія перемѣны; Онъ отъ вѣка созерцаетъ въ себѣ всѣ возможныя про-

явленія творческой мощи,—созерцаетъ и въ міровой душѣ не только то, чѣмъ она стала, но и то, чѣмъ она должна быть. Поэтому только Богъ можетъ вызвать предъ міровою душою идеальный образъ того процесса, который долженъ ее возвысить изъ ея паденія и вернуть ей идеальную полноту существованія. И Богъ хочетъ такого очищенія и возрожденія міра, потому что сущность всеединаго Божества есть любовь *).—Опять и здѣсь нельзя не отмѣтить ясной аналогіи между взглядами Соловьева и ученіемъ Гартмана о взаимодѣйствіи воли и идеи, какъ основномъ условіи мірового процесса. Общая мысль о твореніи міра, какъ результатѣ отпаденія Божественной потенціи отъ Божественнаго единства, несомнѣнно внушена Соловьеву Шеллингомъ. Однако развитіе въ подробностяхъ этой мысли настолько разнится у обоихъ мыслителей, что въ данномъ случаѣ не можетъ быть никакой рѣчи о простомъ заимствованіи; еще менѣе о немъ можно говорить по отношенію къ Шопенгауэру или Гартману въ виду рѣзкаго различія въ постановкѣ основныхъ понятій.

Такимъ образомъ міровой процессъ, по Соловьеву, представляетъ картину постепеннаго овладѣванія и проникновенія міровой души, какъ стихійной основы жизни міра, единящею и одухотворяющею силою Бежественнаго Логоса. Это процессъ постепенный и очень трудный. Божественный разумъ удѣляетъ міровой душѣ только то, что она можетъ вмѣстить, а ея состояніе въ началѣ мірового процесса есть ненормальное, недолжное и злое. Это состояніе хаотическаго распаденія, эгоистическаго самоутвержденія всѣхъ существъ, ихъ всецѣлаго исключенія, ихъ совершенной непроницаемости другъ для друга. Возникшій чрезъ паденіе міровой души, матеріальный міръ представляетъ совсѣмъ извращенное, такъ сказать, опрокинутое изображеніе истинной сущности вѣчнаго идеальнаго міра: внутреннее духовное единство этого вѣчнаго міра изображается въ условіяхъ міра матеріальнаго чисто внѣшнимъ единствомъ *пространства*, наполненнаго атомами, непроницаемыми другъ для друга; его неизмѣнно пребывающая вѣчность въ нашемъ мірѣ изображается безконечнымъ теченіемъ *времени*, въ которомъ каждый новый наступающій моментъ абсолютно исключаетъ всѣ предшествующіе и обращаетъ ихъ въ ничто (настоящее наступаетъ тогда, когда перестало быть прошлое); абсолютная свобода и чистое самоопредѣленіе духовнаго міра изображаются въ мірѣ вещественномъ желѣзнымъ закономъ *механической*

*) Тамъ же, стр. 175—181.

причинности, по которому ни одинъ агентъ не дѣйствуетъ отъ себя, а каждое его дѣйствіе неизбѣжно предопредѣляется безконечною цѣпью причинъ и матеріальныхъ условій, отъ самого агента независимыхъ. На такомъ-то матеріалѣ должна была проявиться одухотворяющая и живящая сила Логоса*).

По Соловьеву, космическій процессъ представляетъ три основныя ступени проникновенія стихійнаго начала единящею силою Божества: 1) *Единство механическое*, порождаемое всемірнымъ тяготѣніемъ: оно созидаетъ матеріальное тѣло вселенной. Ея части, оставаясь внѣшними другъ другу, оказываются связанными неразрывною цѣпью и неудержимо влекутся другъ къ другу. Въ этомъ можно видѣть первоначальное, выраженіе космическаго альтруизма. Душа міра достигаетъ своей первой реализаціи, какъ всеобщаго единства, и торжествуетъ свое первое соединеніе съ Божественною премудростью. 2) *Единство динамическое*. На этой ступени душа міра осуществляетъ себя въ природѣ въ невѣсомой, тонкой и разрѣженной матеріи, въ такъ называемотъ эфирѣ. Это идеализированное вещество служитъ болѣе подходящимъ орудіемъ для образующихъ воздѣйствій творческаго Разума. Эфиръ охватываетъ, какъ сѣтью, всѣ члены космическаго тѣла и ставитъ ихъ въ безконечно разнообразныя отношенія между собою. Дѣятельность эфира выражается въ явленіяхъ свѣта, электричества и другихъ невѣсомыхъ силъ, которыя всѣ представляютъ лишь различныя модификаціи и преобразованія одного и того же агента. Основной характеръ этого агента заключается въ чистомъ альтруизмѣ, въ неограниченномъ расширеніи, въ чрезвычайной воспріимчивости ко всякимъ воздѣйствіямъ извнѣ. 3) *Единство органическое*, впервые дающее настоящій образъ всеединства въ матеріальномъ мірѣ черезъ начало идеальной соотвѣтственности, связности и всепроникающей цѣлесообразности частей живого организма. Органическая матерія и невѣсомая эфирная жидкость составляютъ ту основу и ту среду, которыя даютъ возможность силѣ жизни развивать ея многообразныя творенія. Въ растеніяхъ жизнь обнаруживается объективно въ органическихъ формахъ; въ животныхъ она, кромѣ того, чувствуется; въ человѣкѣ она уже *понимается* въ ея абсолютномъ источникѣ **). Нѣтъ сомнѣнія, что въ этомъ ученіи о трехъ видахъ космическаго единства обнаруживается вліяніе на Соловьева натурфилософскихъ построеній нѣмецкаго идеализма.

---

*) La Russie et l'église universelle, p. 231—237.
**) Ibid., p. 252—254.

Въ созданіи человѣка природный процессъ достигаетъ своей верховной цѣли и получаетъ свой истинный центръ, долженствующій очистить все злое природы. Въ человѣчествѣ чувственная душа міра становится душою разумною и, проникнувшись умопостигаемымъ свѣтомъ, обнимаетъ въ идеальномъ единствѣ все существующее. Чрезъ человѣка земля возвышена до небесъ,—чрезъ него же, черезъ его дѣйствія, небеса должны низойти на землю и наполнить ее. Чрезъ человѣка весь внѣ-Божественный міръ долженъ стать единымъ живымъ тѣломъ,—всецѣлымъ воплощеніемъ Божественной Премудрости. Такое центральное положеніе человѣка зависитъ отъ того, что въ немъ впервые и въ то же время окончательно душа міра внутренно открывается Божественному разуму и входитъ въ живое и интимное единеніе съ нимъ. Смыслъ человѣческаго бытія заключается, во-первыхъ, въ идеальномъ внутреннемъ союзѣ матеріальной потенціи съ Божественнымъ актомъ и, во-вторыхъ, въ свободной реализаціи этого союза во всецѣлости внѣ-Божественнаго міра. Такимъ образомъ назначеніе человѣка лежитъ въ освященіи и обожествленіи того, что отъ Бога отпало. И онъ потому только оказывается способнымъ къ обожествленію природы, что онъ самъ обожествленъ внутренно. Поэтому человѣчество, какъ единящее и освящающее начало природнаго міра, можетъ быть названо вторымъ абсолютнымъ. Но слѣдуетъ помнить, что въ человѣкѣ тварь соединяется съ Богомъ свободно; благодаря своей двойственной природѣ, возникающей изъ внутренняго взаимодѣйствія міровой души и Божественнаго Логоса, человѣкъ одинъ можетъ сохранить свободу и оставаться къ Богу въ независимомъ отношеніи, соединяясь съ Нимъ все тѣснѣе чрезъ цѣлый рядъ сознательныхъ усилій и произвольно избранныхъ дѣйствій. Оттого человѣчество есть только становящееся абсолютное *): человѣчество развивается и постепенно приближается къ своему великому назначенію. Полное проникновеніе природной стихіи Божественнымъ Логосомъ во всемъ человѣчествѣ есть лишь отдаленный идеалъ всемірной исторіи. И тѣмъ не менѣе оно уже однажды совершилось какъ фактъ—въ единичной индивидуальности Іисуса Христа. Христосъ одинъ есть воистину Богочеловѣкъ,—человѣкъ, непосредственно и взаимно соединившійся съ Богомъ **). Чрезъ это Онъ становится центромъ и внутреннимъ двигателемъ не только всемірно-историческаго, но и всего космическаго процесса. Христосъ представляетъ

*) Критика отвл. началъ, гл. XLIV.
**) La Russie et l'égl. univ., 256—260.

ту точку въ міровой жизни, изъ которой исходитъ всеобщее очищеніе: только чрезъ Него, чрезъ Его пребывающее воздѣйствіе на человѣчество посредствомъ церкви, которая есть Его мистическое тѣло, возможно достиженіе окончательной цѣли всечеловѣческаго развитія,—природное человѣчество должно стать богочеловѣчествомъ. „Совершенно понятно, что Онъ сперва явился *среди* исторіи, а не въ концѣ ея. Такъ какъ цѣль мірового процесса есть откровеніе Царства Божія или совершеннаго нравственнаго порядка, осуществляемаго новымъ человѣчествомъ, *духовно вырастающимъ изъ Богочеловѣка*, то ясно, что этому универсальному явленію должно предшествовать индивидуальное явленіе самого Богочеловѣка“ *). Такое откровеніе Царства Божія достигается не личными усиліями отдѣльныхъ людей и не ихъ личною праведностью, а черезъ совершенную общественную организацію, которая реализуетъ высшую правду на землѣ не только для частныхъ лицъ, но для всего человѣчества. „Духъ Божій въ человѣчествѣ, или Царство Божіе, для своего дѣйствительнаго явленія требуетъ совершеннѣйшей общественной организаціи, которая и вырабатывается всемірною исторіей“ **). „Историческій процесъ есть долгій и трудный переходъ отъ *звѣречеловѣчества* къ *богочеловѣчеству*“ ***). Когда этотъ переходъ совершится, весь міръ сдѣлается другимъ: изъ него исчезнутъ вещественная рознь, внѣшняя косность и взаимная непроницаемость существъ. „Царство Божіе своимъ явленіемъ не упраздняетъ низшихъ типовъ бытія, а ставитъ ихъ всѣ на должное мѣсто, но уже не какъ особенныя сферы бытія, а какъ неразрывно соединенные безусловною внутреннею солидарностью и взаимодѣйствіемъ духовно-физическіе органы *собранной* вселенной. Вотъ почему Царство Божіе есть то же, что дѣйствительность нравственнаго порядка или что то же—всеобщее воскресеніе и возстановленіе всяческихъ“ †). Такимъ образомъ мучительность мірового процесса и самое его возникновеніе всецѣло оправдывается его концомъ: безконечное всеединство Божественной жизни находитъ болѣе полное и конкретное воплощеніе въ мірѣ, отъ нея отпавшемъ и потомъ свободно къ ней вернувшемся, нежели въ мірѣ, изначала и разъ навсегда съ нею слитомъ, какимъ былъ вѣчный духовный міръ до паденія міровой души. Въ виду этого и ученіе о твореніи міра въ позднѣйшихъ очеркахъ системы Соловьева получаетъ нѣ-

*) Оправданіе добра, стр. 252—253,
**) Тамъ же, стр. 224.
***) Тамъ же, стр. 226.
†) Стр. 248—249.

сколько иную форму: въ нихъ слѣпое хаотическое стремленіе къ самоутвержденію, характеризующее внутреннее состояніе міровой души въ началѣ космическаго процесса, столько же оказывается ея собственнымъ свободнымъ актомъ, какъ и плодомъ Божественнаго соизволенія; оно предусмотрѣно въ вѣчномъ планѣ Божественнаго міростроительства, какъ необходимое условіе свободнаго обожествленія твари.

Съ этими общими взглядами, вѣрованіями и надеждами В. С. Соловьева вполнѣ согласовались вдохновлявшіе его нравственные идеалы. *Имѣй въ себѣ Бога* — вотъ то правило, слѣдуя которому, мы проявляемъ свое внутреннее сродство съ Божествомъ и свою способность и рѣшимость къ обладанію свободнымъ совершенствомъ. А изъ него вытекаетъ другое: *относись ко всему по-Божьи*. „Кто имѣетъ въ себѣ Бога, тотъ ко всему относится по мысли Божіей“. Въ окончательномъ видѣ безусловное начало нравственности получаетъ слѣдующее выраженіе: „Въ совершенномъ внутреннемъ согласіи съ высшею волею, признавая за всѣми другими безусловное значеніе или цѣнность, поскольку и въ нихъ есть образъ и подобіе Божіе, принимай возможно полное участіе въ дѣлѣ своего и общаго совершенствованія ради окончательнаго откровенія Царства Божія въ мірѣ“ *). Человѣческая нравственность коренится въ трехъ непосредственныхъ побужденіяхъ человѣческой природы: въ чувствѣ стыда, въ чувствѣ жалости и въ чувствѣ благочестія. Въ чувствѣ стыда выражается этическое отношеніе человѣка къ тому, что его ниже,— въ немъ заключается могущественный стимулъ къ духовному самохраненію и самообладанію,—къ внутреннему сопротивленію противъ всякаго порабощенія нашей нравственной личности чувственными животными влеченіями. Чувствомъ жалости опредѣляется моральное отношеніе человѣка къ подобнымъ ему живымъ существамъ: „жалость есть индивидуальный душевный корень должныхъ соціальныхъ отношеній“; изъ нея исходятъ справедливость, милосердіе и любовь, въ которыхъ должна лежать норма истинной общественности. Наконецъ, чувство благоговѣнія выражаетъ должное отношеніе человѣка къ высшему началу и составляетъ индивидуально душевный корень религіи. Когда эти три основныя нравственныя побужденія гармонически соединятся въ человѣкѣ и овладѣютъ его волею, они вызываютъ въ немъ то настроеніе, которое создаетъ изъ него свободнаго и достойнаго дѣятеля въ высшемъ нравственномъ міропорядкѣ **).

---

*) Тамъ же, стр. 229—230.
**) Тамъ же, стр. 51—69.

Общественные идеалы Соловьева были только приложеніемъ къ жизни его общаго нравственнаго міровоззрѣнія. Въ устахъ большинства избитыя и истрепанныя, обратившіяся въ пустую, нерѣдко цинически осмѣиваемую фразу, слова: свобода, равенство, братство, для него не были только словами. Для него это самые элементарные и въ то же время совершенно неустранимые устои христіански-человѣческой жизни, обязательность которыхъ не можетъ быть поколеблена никакими соображеніями. Онъ не видитъ въ этихъ понятіяхъ только идеальную мѣрку для оцѣнки поступковъ и настроеній отдѣльнаго человѣка въ его частныхъ отношеніяхъ къ другимъ людямъ: самая существенная и самая характерная особенность этики Соловьева въ томъ, что для него въ законѣ любви, въ требованіяхъ всечеловѣческой справедливости, въ признаніи безконечнаго достоинства каждой человѣческой личности заключается абсолютно обязательный критерій всѣхъ общественныхъ мѣропріятій, всякой политики,—отношеній между собою цѣлыхъ народовъ. Въ предписаніяхъ христіанской морали данъ безусловно реальный законъ единственной настоящей жизни на землѣ,—неужели же онъ долженъ оставаться навсегда въ призрачной области неосуществимыхъ мечтаній, а человѣческое общество вѣчно будетъ жить и развиваться такъ, какъ будто бы этого закона вовсе не было? Человѣкъ, искупленный и очищенный Христомъ, есть прежде всего человѣкъ *свободный*. Неужели же внѣшнія отношенія въ христіанскомъ мірѣ должны оставаться въ противорѣчіи съ этимъ даромъ Божіимъ? Христіанскій Богъ не есть Богъ сокровенный. Но если Онъ явилъ себя и воплотился, то, безъ сомнѣнія, не для того, чтобы поддержать противорѣчіе между невидимымъ и видимымъ. Можно ли считать нормальнымъ, чтобы человѣкъ, освобожденный живымъ Богомъ, обращался въ слѣпое орудіе мертвыхъ вещей,—въ раба машинъ? Церковь Христова сообщаетъ каждому христіанину безъ различія мессіаническое достоинство. Въ этомъ всѣ люди равны и въ этомъ неистребимое выраженіе безконечной цѣнности каждаго человѣка: всѣ по своей внутренней сути важны одинаково, и каждый въ глазахъ всѣхъ долженъ имѣть безконечную цѣну. Неужели же христіанское общество должно возводить случайный и преходящій фактъ неравенства по рожденію или по преимуществу въ абсолютный и вѣчный принципъ? Истинное и положительное (т.-е. не исключающія различія общественныхъ функцій) равенство, точно такъ же, какъ истинная свобода, открывается и реализуетъ себя въ солидарности или братствѣ. Это братство Христосъ распространилъ на всѣ народы. И если мистическая связь единой

церкви истинна и реальна, мы, участвуя въ ней, всѣ становимся братьями безъ различія расы и національности. И если мы убиваемъ другъ друга во имя такъ-называемыхъ національныхъ интересовъ, мы не метафорически только, но вполнѣ реально становимся братоубійцами *).

Соглашаться или не соглашаться съ этими взглядами Соловьева, во всякомъ случаѣ нельзя не отмѣтить своеобразной черты въ его воззрѣніяхъ: онъ совершенно не понималъ и не терпѣлъ двойной бухгалтеріи въ морали. Его убѣжденіе, что справедливое для отдѣльной человѣческой личности должно быть справедливымъ вездѣ, гдѣ совершаются какія-нибудь человѣческія дѣйствія, было совсѣмъ непоколебимо. Отсюда его широкій и гуманный либерализмъ, отличающій его поистинѣ вдохновенную публицистическую дѣятельность; оттого онъ былъ такимъ рьянымъ защитникомъ свободы слова и мысли; оттого, наконецъ, онъ являлся такимъ искреннимъ и горячимъ врагомъ узкаго націонализма въ политикѣ.

III.

Я изложилъ систему Соловьева только въ самыхъ общихъ и тусклыхъ чертахъ, изложилъ даже, собственно говоря, не систему его, а только ея, такъ-сказать, логическій остовъ,—ея руководящую мысль. Но мнѣ кажется, что даже изъ этого изложенія можно замѣтить, какую широкую и своеобразную постановку имѣло философское міросозерцаніе Соловьева въ своемъ цѣломъ. Въ немъ прежде всего то поражаетъ, что его очень трудно подвести подъ какую-нибудь общепринятую рубрику и обозначить какимъ-либо ходячимъ ярлыкомъ. Соловьевъ несомнѣнный теистъ въ своемъ воззрѣніи на первое начало вещей, и онъ въ то же время пантеистъ въ своихъ идеяхъ о міровомъ процессѣ, какъ становящемся абсолютномъ. Онъ рѣшительный монистъ въ принципіальномъ пониманіи внутренней сути вещей, и онъ столь же явный дуалистъ въ своемъ представленіи о коренныхъ силахъ, движущихъ міровою и человѣческою жизнью. Онъ убѣжденный оптимистъ въ оцѣнкѣ общаго смысла природнаго и человѣческаго существованія, и онъ безспорный пессимистъ въ оцѣнкѣ реальныхъ условій развитія вселенной и человѣчества. Онъ представитель философіи чистой свободы, поскольку всякое бытіе онъ объясняетъ изъ абсолютнаго самоопредѣленія Боже-

*) La Russie et l'égl. univ., p. 325—329.

ства, ничѣмъ къ нему не понуждаемаго; и онъ сторонникъ строгаго детерминизма, поскольку для него весь космическій и историческій процессъ оказывается предопредѣленнымъ въ неизбѣжныхъ отношеніяхъ между собою основныхъ факторовъ дѣйствительности, его вызвавшихъ и направляющихъ. Соловьевъ мистикъ въ своемъ ученіи объ интуитивномъ характерѣ нашего непосредственнаго познанія Божественной сущности, и онъ раціоналистъ въ своемъ пониманіи умозрительныхъ задачъ философскаго построенія; и, наконецъ, онъ эмпирикъ, поскольку для него всякое познаніе предполагаетъ фактическое отношеніе познающаго субъекта къ независимому отъ него познаваемому содержанію, т.-е. опытъ въ широкомъ смыслѣ этого слова. Соловьевъ идеалистъ и спиритуалистъ въ своемъ воззрѣніи на внутреннее существо вещей, и въ то же время онъ можетъ быть названъ реалистомъ, потому что для него пространство, время, природная причинность не суть только обманчивые призраки нашего сознанія, а имъ принадлежитъ независимая отъ насъ, хотя и относительная дѣйствительность. И всѣ эти, повидимому, непримиримо противоположныя точки зрѣнія въ его системѣ не совмѣщаются только внѣшнимъ образомъ, онѣ ясно подразумѣваютъ другъ друга и составляютъ одно нерасторжимое и органическое цѣлое. Онъ не искалъ заранѣе ихъ объединенія,—оно возникло само-собою, какъ естественное слѣдствіе коренныхъ посылокъ его міросозерцанія.

Умъ, свободный и независимый прежде всего, Соловьевъ не зналъ никакихъ принудительныхъ задачъ для своей мысли, и его философія совершенно лишена всякой предвзятой тенденціозности. Его никогда не угнетали проблемы, которыя такъ терзаютъ современныхъ философовъ идеалистическаго склада, наприм., признать физическій законъ сохраненія энергіи за основной законъ всего сущаго и все же оправдать самостоятельность духовнаго начала въ мірѣ или, во что бы то ни стало, согласиться, что механическая, нигдѣ непрерываемая связь движеній матеріальныхъ атомовъ есть единственный типъ причинности на свѣтѣ, и все-таки остаться при вѣрѣ въ глубокій идеальный смыслъ жизни и т. д. Между тѣмъ Соловьевъ очень уважалъ естествознаніе и хорошо зналъ естественныя науки. Нѣкоторымъ понятіямъ, изъ нихъ заимствованнымъ, онъ даетъ широкое философское приложеніе, наприм., идеѣ эволюціи, организма, органическаго развитія. Но въ то же время онъ глубоко понималъ коренное различіе въ задачахъ естествознанія и философіи и вытекающую изъ него неизбѣжную разницу въ пріемахъ рѣшенія этихъ задачъ: онъ ясно видѣлъ, что эти двѣ области духа должны идти каждая своей особой

дорогой. Оттого онъ умѣлъ быть творцомъ въ философіи, когда его собратья по профессіи были только послушными толкователями чужихъ мыслей. Чтобы убѣдиться, насколько въ этомъ отношеніи Соловьевъ стоитъ выше своихъ современниковъ, достаточно сравнить его съ самымъ знаменитымъ и наиболѣе смѣлымъ современнымъ метафизикомъ Э. Гартманомъ. Гартманъ, несомнѣнно, человѣкъ блестящаго ума и многосторонней учености. И все же его философская система, съ ея натянутымъ и мало прочувствованнымъ пессимизмомъ,— съ ея совершенно непостижимымъ и ни въ чемъ необоснованнымъ дуализмомъ слѣпой воли и идеи, которыя однако въ дружномъ согласіи своимъ взаимодѣйствіемъ созидаютъ единую жизнь міра, — съ ея безсильными колебаніями между спиритуализмомъ и матеріализмомъ въ признаніи внутренней духовности міровой основы, съ одной стороны, и ея безсознательной стихійности съ другой,—наконецъ, съ ея странной претензіей на строго эмпирическій характеръ всей этой метафизической фантастики, представляетъ скорѣе ребяческую пародію на взгляды Шеллинга, Шопенгауэра и другихъ великихъ представителей блестящаго періода нѣмецкой философіи въ XIX вѣкѣ, нежели серьезное выраженіе искренней и серьезной мысли. Читая Гартмана, именно никакъ нельзя повѣрить, что онъ серьезно думаетъ то, что пишетъ. Такое впечатлѣніе едва ли кто выносилъ изъ философскихъ сочиненій В. С. Соловьева. Съ нимъ можно соглашаться или не соглашаться, но едва ли кто рѣшится оспаривать у его міросозерцанія захватывающую глубину, его полную поэзіи внутреннюю цѣлостность, а главное его задушевную искренность.

Я знаю, о философіи Соловьева критики будутъ судить очень различно, въ зависимости отъ того, какъ они сами смотрятъ на вещи. Реалистъ и позитивистъ по своимъ личнымъ убѣжденіямъ, конечно, ей дастъ иную оцѣнку, чѣмъ сторонникъ духовнаго пониманія міра. Многіе скажутъ, что точка зрѣнія Соловьева совсѣмъ отсталая и что основы того міровоззрѣнія, которое онъ защищалъ, безповоротно осуждены исторіей. Но, мнѣ кажется, и эти люди не могутъ оспаривать у Соловьева его несомнѣнныхъ историческихъ заслугъ предъ философскою мыслью. Допустимъ даже, что міросозерцаніе, къ которому онъ примыкалъ въ своихъ философскихъ построеніяхъ, есть явленіе по существу отжившее, во всякомъ случаѣ оно владѣетъ еще очень многими и имѣютъ огромное практическое вліяніе. Каково бы ни было это міросозерцаніе, мы и его представителей обязаны судить по силѣ ихъ таланта, по ихъ оригинальности и глубинѣ, по послѣдовательности и цѣльности ихъ взглядовъ. Вѣдь истина выра-

батывается постепенно изъ столкновенія самыхъ противоположныхъ мнѣній и предположеній. Поэтому, чѣмъ полнѣе и законченнѣе выраженъ даже односторонній и ложный взглядъ на вещи, тѣмъ лучше для ихъ истиннаго пониманія: всякая ложь, чтобы быть окончательно побѣжденною, должна высказаться до конца.

Но вѣрно ли это, что духовное пониманіе міра, которое проповѣдовалъ и защищалъ Соловьевъ, уже навсегда осуждено исторіей? Правда ли, что точка зрѣнія эмпирическаго реализма, въ наибольшей своей долѣ основанная на возведеніи частныхъ и условныхъ истинъ физики въ абсолютныя аксіомы универсальнаго знанія, вытѣснила на вѣки прежній духовный взглядъ на жизнь? Такое утвержденіе, конечно, было бы очень поспѣшнымъ и далеко не историческимъ. Вѣдь то міросозерцаніе, за которое боролся Соловьевъ, пережило многія тысячелѣтія, а разорвавшая съ нимъ система новыхъ понятій о существующемъ, по крайней мѣрѣ, въ томъ видѣ, какъ мы ее имѣемъ теперь, едва ли можетъ считать даже сто лѣтъ своего существованія,—не слишкомъ ли протекло мало времени для измѣренія ея исторической прочности? Соловьевъ, отстаивая свой взглядъ на абсолютный духъ, какъ на начало всякаго бытія, и на духовную суть всѣхъ вещей, дѣлалъ ли это просто по наивности и по незнанію того, что можно возразить противъ такого взгляда? Едва ли кто рѣшится утверждать это. Соловьевъ пережилъ на самомъ себѣ матеріализмъ и позитивизмъ такъ глубоко, онъ такъ горячо увлекался и тѣмъ и другимъ, такъ много вложилъ въ нихъ своей души, что если бы съ нимъ не случилось переворота, о которомъ я говорилъ раньше, онъ, конечно, явился бы однимъ изъ самыхъ блестящихъ и глубокомысленныхъ апостоловъ новаго философскаго движенія. Что же? Этотъ переворотъ былъ только страннымъ капризомъ его ума? Онъ закрылъ глаза на ясную, какъ солнце, истину и отдался завѣдомой лжи? Кто безпристрастно прочтетъ его сочиненія, тотъ пойметъ, что дѣло было не такъ. Соловьевъ былъ безпощадно силенъ и безпощадно ясенъ въ своей критикѣ. И можетъ быть въ его философскихъ сочиненіяхъ нѣтъ болѣе яркихъ и убѣдительныхъ страницъ, нежели тѣ, которыя посвящены принципіальной критикѣ матеріалистическихъ и позитивистическихъ теорій. Кто прочтетъ эти страницы внимательно, тотъ увидитъ, что у Соловьева были твердыя и совершенно разумныя основанія утверждать, что матеріализмъ въ самомъ дѣлѣ есть только логически незаконное смѣшеніе несостоятельныхъ умозрительныхъ предположеній и неправильно вынесенныхъ за свои естественныя границы эмпирическихъ обобщеній, и что, съ другой стороны, чистый

эмпиризмъ, взятый во всей своей наготѣ и послѣдовательно проведенный до своихъ окончательныхъ выводовъ, превращается въ простой отказъ отъ всякаго знанія. Пойметъ внимательный читатель философскихъ произведеній Соловьева и то, что человѣческому уму нельзя запретить думать о вещахъ, для него наиболѣе интересныхъ. И тогда ему ясно обнаружится, что избранный Соловьевымъ путь былъ единственный, который ему оставался.

Пускай система Соловьева въ своихъ отдѣльныхъ частностяхъ содержала много субъективныхъ взглядовъ, вѣрованій и предположеній, пускай эта система даже и не была никогда выработана авторомъ во всѣхъ деталяхъ,—за нимъ все-таки остается одна безсмертная заслуга: онъ со всею отчетливостью указалъ единственный выходъ изъ гнетущихъ противорѣчій современнаго ему философскаго движенія. Пускай его міросозерцаніе въ своемъ цѣломъ далеко не давало окончательнаго рѣшенія вопросовъ жизни и знанія,—кому же по плечу создать такое міросозерцаніе?—но онъ указалъ, въ какомъ направленіи нужно искать положительной истины, и далъ высокіе, вдохновляющіе образцы ея самоотверженнаго исканія. Въ эпоху утомленія философской мысли, ея печальнаго невѣрія въ себя, Соловьевъ высоко поднялъ знамя независимой философіи и безтрепетною рукою держалъ его до послѣднихъ дней своей жизни. Въ эпоху, когда сознаніе огромнаго большинства образованныхъ людей, измученное жизненными и теоретическими противорѣчіями, безпомощно рвалось за разными блуждающими огнями, смѣняя одинъ за другимъ неудовлетворявшіе его идеалы, онъ одинъ съ неукротимою энергіей своего бодраго ума звалъ къ *настоящему* свѣту, — но немногіе пошли за нимъ.

Князь С. Н. Трубецкой и его общее философское міросозерцаніе. *)

За всю исторію русскаго просвѣщенія, я думаю, еще никогда смерть отдѣльнаго научнаго дѣятеля не потрясала такъ глубоко всего русскаго общества, какъ смерть князя Сергѣя Николаевича Трубецкого. Въ этомъ отношеніи нельзя указать въ прошломъ ничего, даже приблизительно похожаго. Даже смерть Грановскаго, столь тяжко поразившая всѣхъ, хотя отдаленно его знавшихъ, все-таки была горемъ лишь Москвы, Московскаго университета и людей, такъ или иначе, съ нимъ связанныхъ: но мы не можемъ сказать, чтобы она была горемъ всей Россіи. А вѣдь кончина князя С. Н. Трубецкого безъ преувеличенія можетъ быть названа *національнымъ горемъ*.

Почему это такъ вышло? Князь С. Н. Трубецкой не былъ только ученымъ, его дѣятельность не ограничивалась стѣнами университета. Это былъ мощный, сильный волею и оригинальною мыслію общественный и политическій дѣятель въ самомъ широкомъ и хорошемъ смыслѣ этого слова. Въ охватившемъ Россію пробужденіи политическаго самосознанія онъ стоялъ въ самыхъ первыхъ рядахъ и оказалъ общественному движенію незамѣнимыя и незабываемыя заслуги. Достаточно напомнить его сильную и въ то же время искреннюю и сердечную рѣчь 6-го іюня; достаточно указать на то рѣшающее участіе въ установленіи общихъ началъ тѣхъ временныхъ правилъ, которыя дали автономію высшимъ учебнымъ заведеніямъ. А это только наиболѣе яркіе пункты его общественной работы: сколько было имъ еще сказано и сдѣлано за послѣдніе годы. И что важно,—онъ умѣлъ быть собою, умѣлъ остаться на своихъ ногахъ въ такую эпоху, когда это было особенно трудно. Вѣдь при массовыхъ движеніяхъ отдѣльная личность невольно тускнѣетъ и растворяется въ пере-

*) Напечат. въ Вопр. фил. и псих. кн. 81.

крестныхъ внушеніяхъ сталкивающихся настроеній. Между тѣмъ личность князя С. Н. Трубецкого никогда не раскрывалась съ такимъ своеобразнымъ блескомъ и съ такою моральною красотою, какъ въ эти послѣдніе, страдные мѣсяцы его короткой жизни. Только тутъ онъ сталъ передъ нами во весь могучій ростъ и въ своей духовной непоколебимости. Онъ высоко держалъ знамя мирнаго и законнаго освобожденія страны, и оно ни разу не покачнулось въ его рукѣ среди бушующей вокругъ него нравственной бури.

Но здѣсь, въ философскомъ журналѣ, мнѣ приходится говорить не объ этомъ національномъ значеніи послѣднихъ лѣтъ жизни покойнаго князя С. Н. Трубецкого. Мнѣ хотѣлось бы напомнить, чѣмъ онъ былъ въ мирное время и въ той сферѣ дѣятельноти, которую онъ избралъ съ юныхъ лѣтъ и которая наиболѣе отвѣчала складу его ума и характера. За поразительно свѣтлою общественною и политическою ролью, которая выпала покойному въ эпоху нашихъ гражданскихъ нестроеній, мы, конечно, не забудемъ, чѣмъ онъ былъ для русской науки, какъ глубокомысленный и самостоятельный философъ, какъ ученый историкъ и филологъ, какъ воодушевленный, краснорѣчивый, покорявшій слушателей силою и ясностью своей мысли университетскій лекторъ, наконецъ, какъ твердый, убѣжденный, безупречно искренній и безстрашный академическій дѣятель. Съ этой стороны мы знали его лучше всего, и объ этомъ болѣе всего намъ приходится думать, когда мы вспоминаемъ о немъ.

I.

Жизнь покойнаго князя Трубецкого, за исключеніемъ самыхъ послѣднихъ лѣтъ, не была особенно богата внѣшними событіями. Родился онъ въ 1862 году, 23 іюля въ родовомъ имѣніи Ахтыркѣ, Московской губерніи, въ очень просвѣщенной и уважаемой семьѣ, принадлежавшей къ одному изъ лучшихъ аристократитескихъ родовъ въ Россіи, который многократно заявилъ себя въ русской исторіи. Его первоначальнымъ воспитаніемъ руководила его мать княгиня С. А. Трубецкая, урожденная Лопухина, женщина замѣчательная, съ широкимъ образованіемъ и большимъ умомъ. Всецѣло отдавшись своей семьѣ и воспитанію дѣтей, она оказала на своего сына глубокое и благотворное вліяніе; онъ былъ очень привязанъ къ ней, и до самаго ея конца ихъ соединяла нѣжная и довѣрчивая дружба. Вообще, дружный и гармоничный семейный кругъ имѣлъ, повидимому, для образованія характера Сергѣя Николаевича очень большое зна-

ченіе; можетъ быть, ему онъ главнымъ образомъ былъ обязанъ нѣкоторыми чертами своей личности: своею душевною ясностью, благородною довѣрчивостью къ людямъ, чрезвычайно сердечною отзывчивостью и неизмѣнною твердостью въ дружбѣ.

Въ 1874 году онъ, вмѣстѣ съ своимъ братомъ княземъ Е. Н. Трубецкимъ, поступилъ въ гимназію Креймана, а потомъ, когда его отецъ былъ назначенъ вице-губернаторомъ въ Калугу, былъ переведенъ въ калужскую гимназію. Вообще, средняя школа не оставила у Сергѣя Николаевича хорошихъ воспоминаній. Въ особенности неблагопріятное впечатлѣніе произвела на него калужская гимназія. И непріютная обстановка, и преподаватели, за немногими исключеніями, и ученики казались ему чѣмъ-то чужимъ и далекимъ. Въ это время онъ писалъ своему учителю и другу И. И. Кокурину въ одномъ изъ своихъ интересныхъ и задушевныхъ писемъ къ нему: „Въ гимназіи баснословная грязь; классная что-то среднее между хлѣвомъ и вагономъ третьяго класса; при всемъ томъ темно“. Въ другомъ письмѣ онъ пишетъ: „Жду съ нетерпѣніемъ вашего письма, а вдругъ получаю маленькую записку, да и то еще пишете о пользѣ языковъ (чортъ бы побралъ латынь и греческій). Въ нашей гимназіи всякій возненавидитъ древніе языки. Наша гимназія — сонное царство: древніе языки—это невыносимая пытка... Менѣе всего спятъ во время математики и перемѣнъ. Вотъ сладкіе плоды изученія древнихъ языковъ! Мнѣ кажется, если бы не письменныя работы, то никто ничего бы не дѣлалъ“. Такъ писалъ будущій тонкій филологъ и убѣжденный защитникъ классическаго образованія! Не даромъ онъ впослѣдствіи говорилъ: „Мнѣ всю жизнь приходилось бороться противъ того, что дала мнѣ гимназія“.

Но изъ этой же переписки съ И. И. Кокуринымъ видно, что Сергѣй Николаевичъ въ Калугѣ не скучалъ и не чувствовалъ себя одинокимъ. Онъ пишетъ: „Слава Богу, мнѣ покамѣсть не скучно, и я надѣюсь не скучать, хотя здѣсь ни съ кѣмъ не знакомъ. Я *очень много* занимаюсь, т.-е. не уроками, а чтеніемъ. Мама подарила мнѣ всего Бѣлинскаго, я купилъ себѣ всего Шекспира. Какъ видите, скучать нечего, къ тому же ученіемъ меня не морятъ“. Его потребность въ обществѣ вполнѣ удовлетворялась домашнимъ кружкомъ, и онъ всячески избѣгалъ постороннихъ знакомствъ; съ другой стороны, онъ отдается усиленному и разнообразному чтенію. Философскіе интересы въ немъ пробудились рано. Какъ и для многихъ другихъ, первый толчокъ къ такому пробужденію далъ Бѣлинскій. Еще будучи въ пятомъ классѣ, Сергѣй Николаевичъ зачитывается его со-

чиненіями и старается проникнуть во внутренній смыслъ идеалистическихъ посылокъ его міросозерцанія. Въ это же время въ Сергѣѣ Николаевичѣ начинаютъ просыпаться религіозныя сомнѣнія. При религіозномъ складѣ его натуры и при религіозномъ настроеніи его семейства, эти сомнѣнія имѣли для него очень важное и мучительное значеніе. Они только усилились, когда онъ прочелъ Бокля и нѣкоторыя сочиненія Герберта Спенсера. Для него наступила эпоха религіознаго отрицанія, которое онъ съ свойственной ему горячностью выражалъ пугающими окружающихъ нарушеніями правилъ церковнаго благочестія. Онъ сталъ на нѣкоторое время *нигилистомъ* въ томъ смыслѣ, какъ понималось это слово въ шестидесятыхъ и семидесятыхъ годахъ. Въ этомъ умственномъ настроеніи переходитъ онъ и въ шестой классъ. Здѣсь чтеніе его становится еще равнообразнѣе: онъ одолѣлъ логику Милля, читалъ Дарвина, продолжалъ изучать Герберта Спенсера, наконецъ, знакомится съ Ог. Контомъ по весьма популярной у насъ въ свое время книгѣ, соединявшей статьи Льюиса и Милля о Контѣ.

Его міросозерцаніе въ это время представляетъ изъ себя какъ бы смѣсь эмпиризма съ матеріализмомъ. Однако, оно уже переставало удовлетворять его; онъ быстро глоталъ книги, но не находилъ отвѣта на мучившіе его вопросы. Въ немъ растетъ сомнѣніе въ правильности его новыхъ взглядовъ, и онъ ищетъ авторовъ, которые рѣшали бы философскую проблему въ другомъ направленіи. Въ этомъ отношеніи ему очень помогъ Куно Фишеръ. Сергѣй Николаевичъ началъ читать его исторію новой философіи уже въ седьмомъ классѣ, и она сразу произвела на него огромное впечатлѣніе. Въ его умѣ происходитъ важный переворотъ: онъ покидаетъ позитивизмъ и матеріализмъ и всецѣло увлекается нѣмецкой философіей. Въ эту эпоху онъ внимательно читаетъ „Критику чистаго разума“ и „Пролегомены“ Канта. Пріобрѣтеніе новыхъ книгъ, которыя онъ намѣчаетъ себѣ по цитатамъ въ книгахъ, уже прочитанныхъ, становится для него господствующимъ интересомъ жизни. Въ это время онъ всѣ свои деньги тратилъ на книги, даже удерживался отъ извозчиковъ. Его главнымъ собесѣдникомъ и товарищемъ по увлеченію философіей былъ его братъ Евгеній Николаевичъ, съ которымъ онъ все время шелъ въ одномъ классѣ. Съ нимъ онъ велъ постоянные разговоры и горячіе споры по занимавшимъ ихъ обоихъ вопросамъ.

Такъ переходитъ онъ въ восьмой классъ. Въ этотъ годъ его умственный кругозоръ обогатился цѣлымъ рядомъ новыхъ, важныхъ по своимъ послѣдствіямъ впечатлѣній: онъ впервые серьезно ознакомился съ славянофильствомъ и съ философіей Вл. С. Соловьева. Славяно-

фильство онъ прежде всего воспринялъ въ произведеніяхъ Достоевскаго (главнымъ образомъ въ его „Дневникѣ писателя“) и нѣкоторое время былъ охваченъ его вліяніемъ. Тогда же онъ прочелъ богословскія сочиненія Хомякова, также сдѣлавшія на его умъ глубокое впечатлѣніе. Наконецъ, въ этотъ же годъ онъ прочиталъ „Критику отвлеченныхъ началъ“ Соловьева, съ которымъ потомъ онъ былъ такъ близокъ по своему философскому міросозерцанію и по своимъ личнымъ дружескимъ отношеніямъ къ нему. Все это вмѣстѣ вызвало въ Сергѣѣ Николаевичѣ новый духовный переворотъ: онъ вернулся къ христіанству; онъ на всю жизнь сдѣлался убѣжденнымъ проповѣдникомъ идеальнаго, очищеннаго, философски оправданнаго религіознаго міровоззрѣнія. Признаніе единой, внутренно живой духовной основы міра, которая представляетъ собою корень и нашей индивидуальной жизни, всечеловѣческаго коллективнаго сознанія, и въ совершенно реальномъ взаимодѣйствіи съ которой заключается условіе достовѣрности нашего знанія, навсегда становится руководящею мыслью его философской системы. Въ разсматриваемый періодъ Сергѣй Николаевичъ, кромѣ того, дѣлается славянофиломъ въ той умѣренной и универсалистической формѣ славянофильства, которую защищалъ Достоевскій. Напротивъ, къ традиціонной и строгой формѣ славянофильства, выразительницей котораго была „Русь“ Аксакова, онъ уже и тогда относился нѣсколько критически, хотя и съ уваженіемъ.

Въ 1881 году Сергѣй Николаевичъ кончилъ гимназію и поступилъ въ Московскій университетъ, первоначально на юридическій факультетъ. Однако, черезъ нѣсколько недѣль онъ перешелъ на историко-филологическій факультетъ, рѣшившись спеціально посвятить себя философіи. Понятно, что переходъ изъ нелюбимой гимназіи и изъ провинціальнаго города, гдѣ жизнь его была замкнута въ тѣсномъ семейномъ кружкѣ, въ Москву, гдѣ у него сразу оказался очень широкій кругъ знакомыхъ, и въ университетъ, съ его свободными научными занятіями, не могъ пройти безслѣдно для его умственнаго и душевнаго роста. Однако, едва ли легко услѣдить всѣ перипетіи его дальнѣйшаго развитія и всѣ пріобрѣтенія, вынесенныя имъ изъ его чрезвычайно разнообразнаго чтенія и изъ его новыхъ занятій наукою. Едва ли въ этомъ есть и необходимость: вѣдь самое важное отмѣтить первые и основоположные шаги въ образованіи личности и міросозерцанія философа.

Въ Москвѣ Сергѣй Николаевичъ уже не чуждался общества; онъ увлекался музыкой, веселился, явился даже однимъ изъ остроумнѣй-

шихъ устроителей модныхъ тогда въ свѣтскихъ домахъ шарадъ. Онъ обратилъ на себя вниманіе, о немъ стали говорить. У него было много родственниковъ и друзей, съ которыми онъ близко сошелся. Его открытая, честная, очень мягкая и въ то же время жизнерадостная натура невольно влекла къ нему. Въ этомъ отношеніи онъ нисколько не измѣнился до конца дней: съ перваго взгляда онъ могъ показаться нѣсколько угрюмымъ, слишкомъ серьезнымъ, даже важнымъ; но стоило съ нимъ разговориться, чтобы это впечатлѣніе разсѣялось навсегда. За суровою иногда внѣшностью скрывалась душа совсѣмъ простого и необыкновенно сердечнаго человѣка, а его неудержимый, всегда готовый вспыхнуть юморъ придавалъ всей его личности неотразимую обаятельность.

Свѣтскія связи и развлеченія однако не отвлекали Сергѣя Николаевича отъ занятій наукою, еще менѣе могли онѣ отвлечь его отъ волновавшихъ его запросовъ мысли. За время своего пребыванія въ университетѣ онъ изучилъ Канта во всемъ составѣ его философіи, изучилъ нѣмецкихъ идеалистовъ: Фихте, Шеллинга (въ особенности его „положительную философію“), Гегеля, Шопенгауэра, началъ серьезно изучать Платона и Аристотеля, особенно увлекался послѣднимъ. Въ концѣ университетскаго курса онъ очень заинтересовался нѣмецкими мистиками и усердно читалъ Мейстера Эккарта, Парацельза, Якова Беме и другія мистическія произведенія предреформаціонной и реформаціонной эпохи. Любовь къ Якову Беме заставила его обратить вниманіе на его глубокомысленнаго толкователя въ XIX вѣкѣ, Франца Баадера, и онъ внимательно изучалъ его сочиненія. Увлекаясь нѣмецкими мистиками, Сергѣй Николаевичъ ставилъ себѣ задачею выдѣлить въ нихъ то, что совпадаетъ съ истинною сутью христіанскаго міропониманія, отъ чуждыхъ христіанству пантеистическихъ и натуралистическихъ элементовъ. Въ то же время его очень занимали и частныя подробности ихъ воззрѣній. Между прочимъ его тогда интересовали вопросы о Божественной Мудрости (Софіи), какъ посредствующей сущности между Богомъ и міромъ, о натурѣ въ Богѣ, объ астральной тѣлесности духовнаго міра, объ астральномъ тѣлѣ человѣка и другихъ существъ. На эти темы онъ писалъ цѣлыя разсужденія, которыхъ, впрочемъ, никогда не предназначалъ къ печати.

Въ 1885 году князь С. Н. Трубецкой окончилъ университетскій курсъ по историко-филологическому факультету и тогда же былъ оставленъ при университетѣ для приготовленія къ профессорскому званію по каѳедрѣ философіи. Уже въ 1886 году онъ выдержалъ

экзаменъ на магистра философіи, а въ 1888 году началъ читать въ Московскомъ университетѣ лекціи по философіи въ качествѣ приватъ-доцента. Въ 1887 году онъ женился на княжнѣ Прасковьѣ Владиміровнѣ Оболенской. Жизнь его измѣнилась и еще болѣе сосредоточилась на научныхъ и философскихъ занятіяхъ. Между прочимъ, въ теченіе послѣдующихъ лѣтъ, онъ нѣсколько разъ ѣздилъ съ своей семьей за границу и слушалъ тамъ знаменитыхъ профессоровъ по философіи, исторіи, классической филологіи и исторіи церкви. Въ особенности важною и плодотворною для него явилась его первая заграничная поѣздка въ 1890—91 годахъ. Именно тогда установились его дружескія связи съ извѣстнымъ нѣмецкимъ богословомъ и историкомъ Гарнакомъ, оказавшимъ глубокое вліяніе на его собственныя религіозныя воззрѣнія, и съ замѣчательнымъ современнымъ филологомъ Дильсомъ. Въ своихъ письмахъ этого времени Сергѣй Николаевичъ очень горячо говоритъ о важности знакомства съ европейскою наукою въ ея живомъ центрѣ. Онъ пишетъ изъ Берлина своему брату Евгенію Николаевичу: „Прежде чѣмъ придать твоему труду окончальную форму, пріѣзжай сюда! Увидишь, какъ много ты измѣнишь. Не бойся писать, но написавши провѣрь свой трудъ въ Германіи. А то нѣтъ ничего опаснѣе этого чисто субъективнаго, безапелляціоннаго творчества безъ всякой другой повѣрки, кромѣ книгъ, которыя подъ конецъ и читаешь-то подъ субъективнымъ угломъ зрѣнія. У насъ кто за что взялся, тотъ въ томъ и спеціалистъ... Здѣсь же, кромѣ спеціалистовъ, ты найдешь всегда людей, стоящихъ на уровнѣ современнаго знанія, обладающихъ общимъ основательнымъ знаніемъ исторіи и школой. Это огромное преимущество, котораго у насъ нѣтъ, и безъ котораго нельзя оріентироваться. Здѣсь научная жизнь имѣетъ общественный характеръ, существуетъ *наука*, какъ живая общественная инстанція. И повѣрка этого коллективнаго сознанія необходима; въ каждомъ дѣльномъ ученомъ нѣмцѣ ты увидишь члена этой живущей умственной корпораціи и если ты захочешь учиться, то почуствуешь ея отрезвляющее дѣйствіе. Я испыталъ это уже отчасти“.

Въ 1890 году князь С. Н. Трубецкой защищалъ свою диссертацію на степень магистра, подъ заглавіемъ „Метафизика въ древней Греціи“. Это сочиненіе сразу выдвинуло его въ русской философской литературѣ, какъ глубокаго мыслителя и очень оригинальнаго историческаго изслѣдователя. Въ „Метафизикѣ въ древней Греціи“ со всею ясностью опредѣлилась наиболѣе своеобразная черта его историческихъ курсовъ по древней философіи: всѣ системы древне-грече-

ской мысли онъ изображаетъ, какъ естественныя ступени роста и раскрытія единаго и общаго міросозерцанія, которое было уже заложено въ древне-греческой религіи. Дальнѣйшая дѣятельность покойнаго долго не выходила изъ научно-литературныхъ рамокъ. Онъ читалъ лекціи (главнымъ образомъ по исторіи древней философіи), всегда привлекавшія многочисленныхъ слушателей своимъ воодушевленнымъ, сильнымъ и художественнымъ изложеніемъ, очень умѣло и съ тонкимъ знаніемъ дѣла руководилъ практическими занятіями студентовъ, писалъ статьи спеціально-философскія важнѣйшія между ними: „О природѣ человѣческаго сознанія“ (1890 г.), „Детерминизмъ и нравственная свобода“ (1894 г.), „Основанія идеализма“ (1896 г.), писалъ статьи и съ болѣе общимъ содержаніемъ, историческія, критическія, полемическія. Въ 1900 году онъ защитилъ свою замѣчательную докторскую диссертацію „Ученіе о Логосѣ“, въ которой ярко обрисовалось его оригинальное религіозное міровоззрѣніе, органически сочетавшее въ себѣ полную свободу мысли и научнаго изслѣдованія съ глубокою сердечною вѣрою въ личность Христа и христіанскіе догматы. Вскорѣ послѣ этого онъ былъ назначенъ экстраординарнымъ профессоромъ философіи въ Московскомъ университетѣ.

Его академическая дѣятельность тогда вошла въ еще болѣе широкое русло. Послѣ студенческихъ волненій 1901 г., охватившихъ всѣ высшія учебныя заведенія Россіи, для Московскаго университета наступило трудное и безпокойное время. Всѣми почувствовалась настоятельная потребность въ коренныхъ преобразованіяхъ нашей высшей школы. Предъ совѣтомъ университета силою вещей стала отвѣтственная задача выработки общаго плана и практическихъ мѣръ для водворенія нормальнаго теченія занятій въ высшихъ учебныхъ заведеніяхъ. И вотъ въ этой общей, всѣхъ одушевляющей работѣ покойный князь С. Н. Трубецкой сразу выдвинулся на одно изъ самыхъ первыхъ мѣстъ и оказался однимъ изъ самыхъ отважныхъ и неутомимыхъ борцовъ за переустройство академической жизни на совсѣмъ новыхъ началахъ. Онъ явился убѣжденнымъ защитникомъ университетской автономіи, въ смыслѣ права совѣта профессоровъ на руководство всѣмъ ходомъ академической жизни, и широкой свободы академическихъ союзовъ и собраній въ средѣ студенчества. Его качества, какъ энергичнаго и непоколебимаго гражданина, нелицемѣрно болѣющаго душою за свою несчастную родину, которыя сказывались въ немъ и раньше, напр., когда онъ зимою 1892—1893 г. ѣздилъ устраивать помощь голодающимъ въ Рязанскую губернію, теперь развернулись во всемъ своемъ блескѣ и силѣ. Онъ не ограничился

устною и печатною проповѣдью тѣхъ общихъ началъ, въ спасительное значеніе которыхъ для существованія нашихъ высшихъ учебныхъ заведеній онъ глубоко вѣрилъ; онъ первый сдѣлалъ широкую и чрезвычайно смѣлую попытку практически осуществить идею свободнаго студенческаго союза на чисто академической почвѣ. Успѣхъ этого предпріятія превзошелъ всѣ ожиданія. Созданное княземъ С. Н. Трубецкимъ Историко-Филологическое Общество привлекло въ составъ своихъ членовъ очень значительную часть московскаго студенчества; оно сразу зажило полною и разнообразною жизнію, раздѣлилось на цѣлый рядъ дѣятельныхъ секцій и, безъ всякаго преувеличенія обратило на себя вниманіе всей образованной Россіи. Устроенная княземъ С. Н. Трубецкимъ экскурсія студентовъ въ Грецію представляетъ кульминаціонную точку въ развитіи Общества. Правда, процвѣтаніе его было очень непродолжительно; но не на князѣ С. Н. Трубецкомъ и не на другихъ членахъ Общества лежитъ вина, что оно распалось такъ скоро.

И подумать только, что князь С. Н. Трубецкой устраивалъ все это въ то время, когда его здоровье было уже надорвано и когда онъ только что пережилъ тяжкія нравственныя испытанія въ своей личной жизни. Въ 1900 году у него въ гостяхъ и на рукахъ у него умеръ самый близкій его другъ Вл. С. Соловьевъ; въ это же самое время скончался отецъ его князь Н. П. Трубецкой. Менѣе чѣмъ черезъ годъ умерла сестра Сергѣя Николаевича А. Н. Самарина, а черезъ нѣсколько дней послѣ ея похоронъ скончалась его мать княгиня С. А. Трубецкая, не пережившая смерти дочери. Такое нагроможденіе потерь глубоко потрясло до тѣхъ поръ крѣпкій и сильный организмъ князя С. Н. Трубецкого. Въ августѣ 1901 года онъ опасно заболѣлъ воспаленіемъ печени, поправлялся медленно, и серьезные слѣды болѣзни сохранились на все остальное время его жизни. Года два послѣ этого онъ опять заболѣлъ, на этотъ разъ воспаленіемъ легкихъ, и ослабѣлъ настолько, что врачи совѣтовали ему для окончательнаго поправленія ѣхать за границу. Осенью 1903 г. онъ съ семействомъ отправился сначала въ Берлинъ, потомъ поселился въ Дрезденѣ. Время этого его послѣдняго пребыванія за границей совпало съ началомъ японской войны. Сергѣй Николаевичъ былъ настоящимъ и горячимъ патріотомъ, не на словахъ и не въ отвлеченныхъ разсужденіяхъ, а кровно любившимъ Россію и русскій народъ. Понятно, какое подавляющее и страшное впечатлѣніе должны были произвести на него пережитыя нами пораженія, особенно когда извѣстія о нихъ приходилось получать на чужбинѣ и когда ему стыдно

было поднять глаза на окружающихъ, чтобы не прочитать въ ихъ лицѣ насмѣшки или обиднаго сожалѣнія. Помню, какъ уже въ Москвѣ, при мнѣ, онъ получилъ по телефону первое извѣстіе о гибели нашего флота подъ Цусимою: онъ страшно поблѣднѣлъ и весь дрожалъ, голосъ его прерывался. Для него не было того нѣсколько малодушнаго и легкомысленнаго утѣшенія, которымъ любили убаюкивать себя многіе представители нашего образованнаго общества по поводу нашихъ военныхъ бѣдствій: что русскій народъ тутъ не при чемъ, что онъ можетъ быть спокоенъ и даже радоваться, что пораженія терпитъ не онъ, а русское правительство. Сергѣй Николаевичъ зналъ, что въ такихъ стихійныхъ международныхъ столкновеніяхъ народъ нравственно отвѣчаетъ за то, какое у него правительство. Вотъ почему уже давно волновавшая его (приблизительно начиная съ послѣднихъ годовъ прошлаго столѣтія) мысль о необходимости немедленныхъ и коренныхъ реформъ въ нашемъ государственномъ устройствѣ именно подъ вліяніемъ войны облеклась въ совершенно жизненную и конкретную форму и всецѣло овладѣла его душой. Она терзала его и мучила, она будила его по ночамъ и не давала спать, она заставила его покинуть тихій кабинетъ ученаго и превратила его въ политическаго дѣятеля съ всемірной извѣстностью. Жажда спасенія и обновленія родины побѣдила въ немъ всѣ другіе интересы и задачи, оттого онъ дѣйствовалъ такъ непоколебимо и твердо, съ такою доблестною откровенностью и честностью. При этомъ онъ былъ глубокій врагъ пути крови и насилій и считалъ кровавую революцію величайшимъ и безплоднѣйшимъ бѣдствіемъ, какое только можетъ обрушиться на русскій народъ и русскую землю. Лишь въ непрерывной, органической эволюціи политическихъ формъ и въ мирномъ преобразованіи законодательства на основахъ широкаго народнаго представительства видѣлъ онъ выходъ изъ охватившаго насъ мрака. Если онъ былъ горячимъ сторонникомъ конституціи, онъ не менѣе того былъ убѣжденнымъ монархистомъ. Въ этихъ своихъ коренныхъ воззрѣніяхъ и оцѣнкахъ онъ не колебался никогда. Поэтому напрасно крайнія русскія партіи, послѣ его смерти, пытались сдѣлать изъ его свѣтлой личности знамя собственныхъ стремленій и плановъ.

Охватившій его душевный подъемъ далъ широкій размахъ его публицистической дѣятельности. Подобно своему другу Вл. С. Соловьеву, Сергѣй Николаевичъ соединялъ въ себѣ съ талантами философа и ученаго очень крупный и блесящій даръ публициста, ставящій его рядомъ съ лучшими представителями русской публицистики прошлаго. Уже давно стали появляться въ повременныхъ из-

даніяхъ его изящныя и остроумныя статьи по вопросамъ текущей жизни. Всѣмъ, напримѣръ, памятно его участіе въ полемикѣ о преобразованіи русской орѳографіи. Въ послѣдній годъ своей жизни онъ задумалъ издавать собственную газету. Первые номера ея уже были напечатаны, но ни одинъ изъ нихъ не увидѣлъ свѣта, вслѣдствіе неожиданно возникшихъ цензурныхъ препятствій. Публицистическія статьи покойнаго Сергѣя Николаевича за послѣднее время были главнымъ образомъ посвящены или общему политическому положенію Россіи, или другому, не менѣе больному вопросу о высшей русской школѣ.

Весь отдавшись широкой политической дѣятельности, князь С. Н. Трубецкой не забывалъ о нуждахъ университета, и онѣ попрежнему были близки его сердцу. Неотложная необходимость преобразованія университета и высшей школы вообще оставалась постояннымъ предметомъ его устной и печатной проповѣди. Вскорѣ послѣ своей знаменитой рѣчи 6 іюня онъ подалъ Государю докладную записку, въ которой доказывалъ необходимость немедленнаго введенія временныхъ правилъ, обезпечивающихъ автономію за университетами. Такія временныя правила дѣйствительно появились 27 августа 1905 года. А черезъ нѣсколько дней, 2 сентября, князь С. Н. Трубецкой былъ избранъ ректоромъ Московскаго университета. Между тѣмъ здоровье его съ налала 1905 года было уже окончательно разстроено. На его вдохновенную общественную дѣятельность ему приходилось тратить послѣдніе запасы силъ своего разрушеннаго организма, и онъ быстро сгоралъ въ той пламенной борьбѣ, которой онъ отдался всѣмъ своимъ существомъ. Столь почетное для молодого еще профессора избраніе въ ректоры было для него роковымъ ударомъ. Онъ принялъ его грустно, но покорно. Повидимому, онъ чувствовалъ, что это избраніе есть смертный приговоръ для него, и все-таки онъ не рѣшился отъ него отказаться. Этому помѣшало необыкновенно сильно развитое въ немъ чувство гражданскаго долга.

Ректоромъ онъ былъ всего 27 дней. Въ это время князь С. Н. Трубецкой стоялъ на вершинѣ своей славы, его имя вездѣ произносилось съ величайшимъ уваженіемъ, съ самыхъ далекихъ концовъ Россіи онъ ежедневно получалъ заявленія теплыхъ чувствъ благодарности, иногда очень простыя и наивныя, которыя его глубоко трогали. И все же я думаю, что не было въ его жизни эпохи болѣе несчастной и мучительной, чѣмъ эти 27 дней его ректорства. За этотъ короткій срокъ онъ пережилъ столько разочарованій, что этого было бы достаточно, чтобы сломить и гораздо болѣе крѣпкій организмъ.

Горячій и убѣжденный противникъ внесенія политики въ стѣны университета и превращенія его въ политическій клубъ, Сергѣй Николаевичъ искренно желалъ надѣяться, что автономія спасетъ университетъ. Дѣйствительность скоро разбила его надежды. Въ аудиторіи университета двинулась улица; онъ обратился въ мѣсто политическихъ митинговъ, и ему грозило вторженіе войскъ. Университетъ пришлось закрыть. Можно себѣ представить, какъ было легко первому выборному ректору, съ его строго академическими взглядами, закрывать университетъ тотчасъ же послѣ дарованія ему автономіи! Отвѣтственность за это закрытіе въ глазахъ общества, разумѣется, легла на новаго ректора. Его популярность пошатнулась. Въ газетахъ появились открытыя нападенія, грубые укоры, инсинуаціи. И безъ того совсѣмъ больной, измученный безчисленными засѣданіями и тяжелыми объясненіями со студентами, князь С. Н. Трубецкой еще ко всему простудился и заболѣлъ инфлуэнцей. И вотъ въ одной изъ газетъ появилось язвительное извѣстіе, что „ректоръ заболѣлъ вовремя“. Помню, какъ это возмутило Сергѣя Николаевича, едва начинавшаго поправляться, и съ какимъ негодованіемъ писалъ онъ обращеніе къ органамъ печати, убѣждая ихъ болѣе осторожно относиться къ свѣдѣніямъ о событіяхъ въ университетской жизни. У Сергѣя Николаевича оставалась одна надежда: онъ думалъ, что если будетъ открыта широкая свобода устраивать политическіе митинги внѣ стѣнъ университета, студенчество успокоится, и академическая жизнь войдетъ въ мирное русло. Побуждаемый этой послѣдней надеждой, онъ поспѣшно поѣхалъ въ Петербургъ, хотя здоровье его становилось все хуже, чтобы настаивать на возможно скорѣйшемъ дарованіи свободы собраній. Среди этихъ хлопотъ, 29 сентября, онъ внезапно скончался отъ апоплексическаго удара.

Князя С. Н. Трубецкого хоронила вся Москва. Но было бы лучше, если бы на этихъ похоронахъ шумныя превознесенія его политической роли, не всегда вѣрно понятой, не заслоняли горя о томъ, что умеръ глубокій философъ, большой ученый и замѣчательно чистый человѣкъ.

II.

Щемящее чувство невозвратимой потери получаетъ особенную остроту, когда перечитываешь философскія статьи покойнаго князя Сергѣя Николаевича Трубецкого и когда вдумываешься въ намѣченныя имъ смѣлыя черты чрезвычайно своеобразнаго и глубокаго міро-

созерцанія. Въ этомъ отношеніи русскихъ философовъ преслѣдуетъ печальная судьба. Въ Германіи, напримѣръ, даже второстепенные мыслители успѣваютъ создавать законченныя системы, разработанныя и подробно изложенныя во всѣхъ своихъ частяхъ, содержащія въ себѣ опредѣленный отвѣтъ на всѣ интересующіе человѣческій умъ вопросы. Въ Россіи, напротивъ, философы самые крупные, могущіе поспорить по своимъ дарованіямъ и оригинальности творчества съ лучшими корифеями современной европейской мысли, остаются вѣчными искателями истины, глубоко убѣжденными въ правильности своихъ основныхъ идей и взглядовъ, серьезно стремящимися обнять ими всю область философскихъ проблемъ, блестяще и своеобразно рѣшающими тѣ вопросы, которые остановили на себѣ ихъ вниманіе, но все же не успѣвающими связать свои воззрѣнія въ одну опредѣленную и во всѣхъ своихъ отдѣлахъ развитую философскую систему. Отчего это зависитъ? Отъ свойствъ русскаго ума, отъ неблагопріятнаго вліянія русской дѣйствительности или просто отъ того, что самобытные русскіе философы, въ большинствѣ случаевъ, ненормально рано умираютъ? Я не знаю, какъ отвѣтить на это; но фактъ налицо. Вѣдь даже Вл. С. Соловьевъ, писатель чрезвычайно плодовитый, посвятившій наиболѣе обширныя свои произведенія принципіальнымъ философскимъ вопросамъ, не оставилъ завершенной философской системы, а скорѣе только планъ системы, рядъ ея очерковъ, не во всемъ между собою согласныхъ, и частныя ея приложенія къ разрѣшенію отдѣльныхъ проблемъ. Когда онъ умеръ, получилось впечатлѣніе, какъ будто ушелъ человѣкъ, не досказавъ очень многаго и важнаго. Въ еще большей степени это приходится сказать о кн. С. Н. Трубецкомъ. Его философскіе взгляды, въ каждый данный моментъ ихъ развитія, несомнѣнно представляли законченное и органическое единство, но они получили литературное выраженіе лишь въ пяти-шести журнальныхъ статьяхъ (правда довольно обширныхъ), въ нѣкоторыхъ вставочныхъ разсужденіяхъ въ его историко-философскихъ изслѣдованіяхъ и курсахъ, и въ разнообразныхъ намекахъ, разсѣянныхъ по всѣмъ его произведеніямъ вообще. Даже и между журнальными статьями съ спеціально философскимъ содержаніемъ собственно только двѣ („О природѣ сознанія“ и „Основанія идеализма“) посвящены систематическому изложенію его философскаго міросозерцанія въ его цѣломъ—поневолѣ очень сжатому и далеко не во всѣхъ пунктахъ договоренному до конца. Остальныя статьи этой категоріи сосредоточиваются на частныхъ вопросахъ о свободѣ воли, о вѣрѣ въ безсмертіе и др. или имѣютъ полемическія цѣли. Что ка-

сается главныхъ трудовъ кн. С. Н. Трубецкого, они преслѣдуютъ по преимуществу историческія задачи.

Поэтому можно сказать, что у кн. С. Н. Трубецкого мы имѣемъ только общій планъ системы, въ которомъ, притомъ, не всѣ линіи сходятся между собою и не всѣ части и предположенія поставлены въ ясно обозначенную связь. Міросозерцаніе кн. Трубецкого въ теченіе его жизни развивалось и мѣнялось во многихъ существенныхъ пунктахъ и не пришло къ какому-нибудь одному окончательному выраженію. Въ послѣдніе годы кн. С. Н. Трубецкой сравнительно мало занимался принципіальными философскими проблемами, весь отдавшись жгучимъ вопросамъ дня. Тѣмъ не менѣе то, что можно назвать планомъ его системы, исполнено такого глубокаго философскаго интереса, такъ своеобразно и ярко намѣчено, сопровождается такою обдуманною и тонкою аргументаціей, что статьи кн. С. Н. Трубецкого по общефилософскимъ вопросамъ даютъ читателю чрезвычайно много. Кратко излагать ихъ довольно трудно. Подобно Соловьеву, кн. С. Н. Трубецкой въ своихъ философскихъ изслѣдованіяхъ пользуется діалектическимъ методомъ; при рѣшеніи занимающихъ проблемъ онъ отправляется отъ рѣшеній самыхъ простыхъ и наглядныхъ, вскрываетъ ихъ недостаточность, переходитъ къ предположеніямъ болѣе сложнымъ и отвлеченнымъ, подвергаетъ ихъ той же работѣ анализа и такъ, со ступени на ступень, возвышается до широкихъ концепцій конкретнаго идеалистическаго міропониманія, въ которыхъ, по его смыслу, должны примириться и раствориться всѣ противорѣчія человѣческой мысли. Обособить и оцѣнить всѣ нити этой тонкой и крѣпкой паутины въ небольшомъ очеркѣ — задача едва ли достижимая, тѣмъ болѣе, что кн. С. Н. Трубецкой въ своихъ философскихъ изслѣдованіяхъ параллельно ставилъ и рѣшалъ и метафизическія, и гносеологическія проблемы, которыя у него постоянно переплетаются между собою. Я постараюсь, насколько это въ моихъ силахъ, лишь передать общій ходъ его мысли, хотя заранѣе извиняюсь, что мнѣ придется его нѣсколько упростить и схематизировать, что неизбѣжно лишитъ его утонченной структуры и удивительнаго разнообразія.

Чтобы понять взгляды кн. Трубецкого, надо помнить, подъ какими вліяніями слагалась его философская мысль. Изъ краткаго очерка его жизни мы уже видѣли, какое сильное вліяніе оказали на него Соловьевъ и славянофилы. Ранѣе того онъ увлекался представителями эмпирико-реалистическаго лагеря, въ особенности Г. Спенсеромъ, Дарвиномъ, вообще, сторонниками эволюціонистическаго міро-

созерцанія; затѣмъ наступаетъ увлеченіе Кантомъ и нѣмецкими идеалистами послѣ Канта. Всѣ эти вліянія были имъ интимно и глубоко пережиты и оставили навсегда свой слѣдъ въ его умственномъ строѣ. Въ первой его работѣ по принципіальнымъ философскимъ вопросамъ, въ статьѣ „О природѣ человѣческаго сознанія“, ясно еще отражаются идеи философовъ славянофильства Хомякова и Кирѣевскаго, что въ послѣдующихъ статьяхъ замѣчается уже гораздо менѣе. Вліяніе славянофильства въ этой статьѣ сказывается и на ея общихъ предположеніяхъ и выводахъ и даже на ея терминологіи. Слова „соборный“, „соборность“, „каѳолическій“, „вселенскій“ и др. встрѣчаются намъ постоянно, какъ въ этой статьѣ, такъ и въ „Метафизикѣ въ древней Греціи“, являясь прямо въ качествѣ терминовъ для обозначенія наиболѣе существенныхъ принциповъ всего философскаго построенія. Можно сказать, что въ эту эпоху своего философскаго развитія кн. С. Н. Трубецкой старался примѣнить общія положенія славянофильской теоріи объ истинной церковной вѣрѣ къ рѣшенію болѣе широкаго вопроса объ условіяхъ всякаго истиннаго познанія вообще.

Въ самомъ дѣлѣ, никакъ нельзя отрицать извѣстной аналогіи между разсужденіями Хомякова и Кирѣевскаго о значеніи личнаго начала въ исторіи христіанской церкви и христіанской философіи и взглядами кн. С. Н. Трубецкого на роль личнаго сознанія въ усвоеніи истины, какъ они изложены въ статьѣ „О природѣ человѣческаго сознанія“. По ученію славянофиловъ, внутренняя трагедія исторіи Запада заключается въ томъ, что онъ измѣнилъ началу соборности, на которомъ зиждется нормальная жизнь христіанства и которому осталось вѣрно православіе. Такая измѣна началась съ момента отпаденія западной церкви отъ восточной, которое явилось результатомъ предпочтенія своего частнаго мнѣнія въ догматикѣ filioque всеобщему вѣрованію вселенской церкви. Односторонность личной мысли и личнаго производа тѣмъ самымъ сдѣлалась опредѣляющимъ принципомъ западно-европейской культуры. Въ средніе вѣка она выразилась, съ одной стороны, въ превозношеніи личности папы, какъ непогрѣшимаго авторитета въ дѣлахъ вѣры и церковной практики, надъ соборною жизнію церкви, съ другой стороны, въ притязаніяхъ разсудочнаго раціонализма схоластиковъ устанавливать истины непосредственной, живой вѣры на условныхъ, отвлеченно-разсудочныхъ основаніяхъ. Въ новое время начало личности, какъ руководящая сила всего духовнаго развитія, выдвинулось еще рѣзче и рѣшительнѣе. Въ протестантствѣ единственный источникъ религіозной истины

былъ указанъ въ личной совѣсти и личномъ толкованіи каждаго отдѣльнаго христіанина. Этотъ принципъ личной мысли, личнаго убѣжденія, личнаго разсужденія и изслѣдованія предопредѣлилъ судьбу новой европейской философіи. Во всѣхъ своихъ основныхъ развѣтвленіяхъ она представляетъ только различныя формы раціонализма. И эта стихія раціонализма растетъ въ европейской философіи съ каждымъ столѣтіемъ, постепенно поглощая въ себѣ всѣ другіе элементы міропониманія. Своей высшей точки раціонализмъ достигаетъ въ философской системѣ Гегеля: въ ученіи Гегеля раціонализмъ сказалъ свое послѣднее и окончательное слово. Система Гегеля есть философія абсолютнаго раціонализма и дальше нея въ этомъ направленіи идти некуда. И вотъ именно въ этой системѣ раціонализмъ ярко обнаружилъ свою недостаточность и свою несостоятельность въ качествѣ исчерпывающаго принципа знанія. Философія Гегеля есть только философія отъ всего отвлекшагося и оторвавшагося разсудка, а она считаетъ себя за философію цѣльнаго разума. Отвлеченное разсудочное знаніе не обнимаетъ и не покрываетъ дѣйствительности; разсудокъ опредѣляетъ необходимо-мыслимые законы и отношенія вещей; онъ ясно отдѣляетъ возможное отъ невозможнаго, но зато его настоящей областью и является только царство возможностей. Не выйдя изъ сферы своихъ абстрактныхъ усмотрѣній, разсудокъ ничего не можетъ сказать о томъ, что реально дано намъ, что на дѣлѣ существуетъ, какъ безконечно-разнообразный, конкретный и живой міръ, и о томъ, почему онъ существуетъ и чьею силою. Чтобы понять это, сознаніе должно возвыситься надъ абстрактнымъ разсудкомъ, оно должно приблизиться къ дѣйствительности черезъ ея живое духовное воспріятіе. Поэтому высшая ступень знанія есть *вѣра*. Для вѣры открывается внутренняя связь являющагося намъ міра съ его скрытой духовной основой. Только вѣра дѣлаетъ разумъ зрячимъ и даетъ ему непосредственное и безусловное знаніе, и лишь такому цѣльному, окрыленному вѣрой и выразившему въ себѣ гармонію всѣхъ нашихъ душевныхъ силъ разуму доступны невидимыя тайны вещей божескихъ и человѣческихъ и сіяетъ высшая правда. Такая душевная гармонія возможна только тамъ, гдѣ господствуетъ законъ любви. Поэтому общеніе любви необходимо для достиженія истины. Истина въ своей конкретной полнотѣ не дается единоличнымъ усиліямъ отдѣльныхъ умовъ; она открывается лишь въ церкви совокупному сознанію вѣрующихъ, объединенныхъ въ духѣ чистой христіанской любви.

Это ученіе о вѣрѣ, какъ объ источникѣ и коренномъ условіи

реальности знанія, и какъ о духовной силѣ, дающей живое содержаніе построеніямъ абстрактной мысли, довольно подробно и тонко разработанное у славянофиловъ, перешло къ Соловьеву и къ кн. С. Н. Трубецкому и въ особенности у послѣдняго легло въ основу всей его гносеологіи. Онъ освободилъ его отъ чисто теологическихъ и церковныхъ предположеній и представленій, съ которыми оно еще тѣсно сливается у славянофиловъ, далъ ему очень широкую теоретическую постановку, но сохранилъ его общую суть. По этому поводу приходится отмѣтить важный фактъ: Соловьевъ и кн. С. Н. Трубецкой рѣзко расходились съ славянофилами по цѣлому ряду вопросовъ церковныхъ, историческихъ, политическихъ, общественныхъ, но въ вопросахъ отвлеченной философіи, особенно во взглядахъ на природу и условія человѣческаго знанія они оставались съ ними на одинаковой почвѣ. И Соловьевъ, и кн. С. Н. Трубецкой были горячо убѣждены, что настоящее знаніе зиждется на гармоническомъ сочетаніи опыта, разума и вѣры. Между тѣмъ мысль о неизбѣжности такого сочетанія, можетъ быть, ни у кого изъ писателей предшествующей эпохи не проводилась съ такою настойчивостью и послѣдовательностью, какъ именно у славянофиловъ. Правда, понятіе вѣры и однородныя съ нимъ понятія непосредственнаго знанія, интеллектуальнаго созерцанія, чувства, здраваго смысла и т. д. играли видную роль и въ ученіяхъ многихъ западныхъ мыслителей. Но, во-первыхъ, у нихъ эти понятія по большей части имѣютъ болѣе ограниченное и спеціальное содержаніе; напр., интеллектуальное созерцаніе Шеллинга совпадаетъ просто съ актомъ чистаго самосознанія, въ которомъ наше *я*, возвысившись надъ всѣмъ относительнымъ и конечнымъ, встрѣчается съ своей собственной абсолютною сущностію, которая въ то же время есть внутренняя реальность и всѣхъ другихъ вещей. Во-вторыхъ, у западно-европейскихъ философовъ въ гораздо большей степени подчеркивается антагонизмъ между непогрѣшимыми откровеніями вѣры, съ одной стороны, и выводами отвлеченнаго разума и чувственнаго опыта, съ другой. По крайней мѣрѣ, для большинства изъ нихъ типичною является точка зрѣнія Якоби: высшая истина открывается только непосредственному чувству; напротивъ, раціональное знаніе съ необходимостію приходитъ къ совершенному отрицанію всего, что дорого вѣрѣ. У нашихъ славянофиловъ, въ томъ случаѣ, замѣчается гораздо болѣе примирительная тенденція. Разумъ не отрицаетъ вѣры; онъ, напротивъ, неизбѣжно предполагаетъ ее, поскольку его процессы развиваются нормальнымъ и законнымъ путемъ и поскольку онъ стремится къ конкретному и живому знанію. Въ этомъ

же заключается и основная идея гносеологіи кн. С. Н. Трубецкого. Правда, и у него иногда намѣчается мысль о противоположности выводовъ разума и истинъ вѣры. Но она выдвигается только по поводу нѣкоторыхъ частныхъ проблемъ, главнымъ образомъ въ виду вопроса о безсмертіи души.

Статья „О природѣ человѣческаго сознанія“ начинается съ указанія того капитальнаго философскаго вопроса, который былъ поставленъ еще во времена Сократа и который съ тѣхъ поръ мучительно занимаетъ умы. Это вопросъ объ отношеніи рода и индивида, универсальнаго и частнаго. Этотъ вопросъ захватываетъ всѣ области философіи. „Въ логикѣ—это вопросъ о природѣ общихъ понятій, объ ихъ отношеніи къ представленіямъ, къ единичнымъ предметамъ; въ политикѣ, этикѣ—это вопросъ объ отношеніи гражданина къ государству, человѣка къ человѣчеству; въ метафизикѣ—вопросъ о реальности общихъ универсальныхъ началъ; въ физическихъ наукахъ—о происхожденіи родовъ, видовъ и индивидовъ“ *). Вопросъ этотъ въ разныхъ школахъ получалъ иногда діаметрально противоположное рѣшеніе. Были философскія ученія, которыя готовы были отрицать все частное во имя общихъ началъ, и существовали другія, которыя отрицали все общее во имя атомистическаго индивидуализма. Въ новое время этотъ вопросъ испыталъ глубокое преобразованіе: новая протестантская философія попыталась упразднить всѣ противорѣчія и разногласія, признавъ и общее, и частное за нѣчто одинаково субъективное. Всѣ индивидуальныя вещи суть только наши представленія, всѣ общія начала—это лишь наши понятія. „Въ этомъ германскій идеализмъ сошелся съ англійскимъ эмпиризмомъ. Въ этомъ общемъ субъективизмѣ, въ этомъ отрицаніи вселенскаго бытія, объективнаго и универсальнаго, они сходятся между собою и сводятъ все общее и частное къ личному сознанію“ **). Такъ и современная философія „въ своихъ противоположныхъ направленіяхъ развиваетъ одинъ и тотъ же протестантскій принципъ абсолютизма *личности*“***).

Упразднялся ли, однако, этимъ первоначальный вопросъ объ отношеніи общаго и частнаго? Онъ только мѣнялъ свой видъ: онъ переносился на личность и на природу нашего собственнаго ума. Англійскій эмпиризмъ вполнѣ отожествляетъ личность съ индивидомъ, наоборотъ, нѣмецкій идеализмъ видитъ въ ней воплощеніе всеобщаго, универсальнаго разума. Соотвѣтственно этому для англійскихъ эмпи-

*) „Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. I, 86—87 стр.
**) Тамъ же. Кн. I, 88 стр.
***) Тамъ же. Кн. I, 90 стр.

риковъ вещи суть наши индивидуальныя представленія, а всякія наши общія понятія опять-таки образуются нашимъ индивидуальнымъ умомъ, путемъ сравненія единичныхъ случаевъ и ихъ произвольнаго обобщенія помощью словесныхъ знаковъ. Напротивъ, нѣмецкій идеализмъ склоненъ признавать всѣ индивидуальные элементы сознанія производными и вторичными. Первична только универсальная дѣятельность мысли, только „абсолютное я“ или „абсолютная мысль, себя мыслящая“. Отецъ новаго идеализма Кантъ провозгласилъ пространство, время, причинность реальность и всѣ другія категоріи мысли чѣмъ-то совершенно субъективнымъ. Но вскорѣ оказалось, что эта субъективность мысли не имѣетъ ничего индивидуальнаго. Эта мысль, отъ которой зависитъ пространство, время и всякая реальность вообще, предшествуетъ вселенной; но она предшествуетъ и каждому изъ насъ, какъ опредѣленной эмпирической индивидуальности *).

Такимъ образомъ въ оцѣнкѣ нашего *я* и нашего личнаго сознанія повторяется та же непримиримая противоположность взглядовъ, которая въ средніе вѣка отдѣляла номиналистовъ отъ реалистовъ. Это заставляетъ отнестись къ ученіямъ эмпириковъ и идеалистовъ съ особеннымъ вниманіемъ. Только ихъ всесторонній анализъ поможетъ понять намъ, въ чемъ заключается основная ложь современнаго философскаго міросозерцанія. И лишь такой анализъ способенъ освѣтить самый коренной вопросъ современной философіи: доступна ли истина личному сознанію человѣка, и если *да*, то *лично ли* самое его сознаніе вообще **)?

Англійскій эмпиризмъ разсматриваетъ сознаніе какъ личную, точнѣе, какъ чисто индивидуальную функцію. Индивидуальное сознаніе человѣка всецѣло ограничено собою, т.-е. совокупностію своихъ настоящихъ и прошедшихъ состояній,—въ этомъ основной тезисъ эмпирической доктрины. Все содержаніе сознанія обусловливается накопленіемъ прошедшихъ личныхъ опытовъ; съ другой стороны, всякій опытъ есть, прежде всего, состояніе сознанія. Самый духъ есть не что иное, какъ совокупность такихъ состояній, связанныхъ между собою; онъ абсолютно ограниченъ ими и ничего, кромѣ нихъ, знать не можетъ ***). Знать о чемъ-либо внѣшнемъ, трансцендентномъ нашему сознанію мы не можемъ, потому что мы ограничены собою: все, что выходитъ за предѣлы индивидуальнаго сознанія, выходитъ и за пре-

*) „Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. I, 89—99 стр.
**) Тамъ же. Кн. I, 94 стр.
***) „Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. I, 105 стр.

дѣлы его логической компетенціи. Поэтому, когда мы говоримъ о пространствѣ, времени, матеріальномъ мірѣ, реальныхъ вещахъ, какъ о чемъ-то, отъ насъ не зависящемъ и внѣ насъ данномъ, мы впадаемъ въ психологическую иллюзію *).

Вѣрна ли такая оцѣнка? Вѣдь въ ней отрицается не только самое вѣроятное и естественное представленіе о нашемъ духѣ, которое дается всѣмъ составомъ и смысломъ нашего дѣйствительнаго опыта, въ ней сказывается ясное пренебреженіе къ очевиднымъ фактамъ, которые переживаются нами постоянно. На самомъ дѣлѣ человѣкъ вовсе не погруженъ весь въ самого себя и никогда не ограничивается своимъ настоящимъ и тѣмъ, что ему непосредственно дано: онъ не только есть, онъ бываетъ и будетъ. Чтобы сознать объективно какое бы то ни было наше состояніе, чтобы только замѣтить его въ себѣ, мы должны выйти изъ него, отличить его отъ себя. Самая возможность опыта всецѣло обусловлена этою идеальною дѣятельностію: нѣтъ опыта, пока мы не возвысились надъ своимъ настоящимъ: нѣтъ внѣшняго опыта, пока мы не отличаемъ себя отъ того, что намъ внѣшне; нѣтъ опыта безъ интуиціи времени и пространства. Между тѣмъ все это понятно лишь при одномъ условіи: нужно допустить, что въ каждомъ актѣ нашего сознанія мы выходимъ изъ себя *метафизически*, т.-е. не кажущимся, а вполнѣ реальнымъ образомъ **). Во всякомъ своемъ отношеніи и въ каждомъ актѣ своей жизни нашъ познающій субъектъ дѣйствительно, метафизически выходитъ изъ себя, возвышается надъ своею индивидуальною субъективностію и вступаетъ въ совершенно реальное отношеніе къ тому, что есть онъ самъ. Эта мысль о реальномъ выхожденіи познающаго субъекта изъ самого себя и объ его реальномъ взаимодѣйствіи съ отличною отъ него дѣйствительностію является одною изъ любимѣйшихъ и въ то же время одною изъ плодотворнѣйшихъ философскихъ идей покойнаго кн. С. Н. Трубецкого. Впервые онъ ее подробно развилъ во введеніи къ „Метафизикѣ въ древней Греціи“.

Англійскій эмпиризмъ весь проникнутъ принципомъ чистой субъективности и индивидуальности сознанія и это вовлекаетъ его въ рядъ очень важныхъ затрудненій и даже неразрѣшимыхъ противорѣчій. Одно изъ самыхъ существенныхъ затрудненій англійской эмпирической психологіи, съ выводами которой тѣсно сливается англійское эмпирическое міросозерцаніе въ его цѣломъ, заключается въ странномъ

---

*) Тамъ же. Кн. I, 106—107 ст.
**) Тамъ же. Кн. I, 106—107 ст.

противорѣчіи между ея двумя методами—методомъ интроспективнаго наблюденія и методомъ экспериментальнымъ. Наблюденіе и опытъ не могутъ и не должны противорѣчить другъ другу; въ настоящемъ случаѣ они приводятъ къ результатамъ не только противоположнымъ, но совершенно непримиримымъ. Внутреннее наблюденіе открываетъ въ сознаніи рядъ состояній духа, связанныхъ между собою, и ничего больше; съ эмпирической точки зрѣнія, за предѣлами этихъ состояній мы ничего не можемъ утверждать, мы всецѣло ими ограничены. Напротивъ, опытъ, направленный на окружающую насъ природу и нашъ собственный организмъ, показываетъ, что всѣ эти состоянія обусловлены внѣшнимъ міромъ и нашей физической организаціей. Нашъ опытъ обусловленъ чувствами, наша чувственность обусловлена отправленіями мозга и нервной системы, и въ свою очередь нервная система возбуждается воздѣйствіями, идущими изъ окружающаго насъ матеріальнаго міра. Получается комически-наглядная несообразность: и матерія, и всѣ матеріальныя вещи (а стало быть и нашъ мозгъ), и пространство, и причинность—все это лишь наши ощущенія и представленія, — въ этомъ принципіальное утвержденіе эмпиризма. И въ то же время мозгъ предшествуетъ нашимъ ощущеніямъ и представленіямъ и вызываетъ ихъ, а онъ только часть матеріальнаго міра *). Въ результатѣ и эмпирическая психологія, и эмпирическая философія вынуждены безпомощно колебаться между чистымъ эмпиризмомъ и грубымъ матеріализмомъ.

Далѣе, разрѣшивъ духъ въ совокупность состояній сознанія, связанныхъ между собою, англійская психологія стремится объяснить его изъ этихъ состояній. Для нея духъ не есть независимое или порождающее наши представленія; эмпирически намъ даны лишь различныя сознательныя состоянія въ ихъ различныхъ комбинаціяхъ; они являются элементами сознанія и связь ихъ должна объясняться изъ нихъ самихъ. Сознаніе должно объясняться посредствомъ сцѣпленія своихъ индивидуальныхъ элементовъ. Такіе элементы на языкѣ англійской психологіи называются *идеями*, сцѣпленіе ихъ—ассоціаціей идей. Всѣ эти идеи ассоціируются между собою или по смежности, или по сходству, или, наконецъ, по контрасту. Въ доказательство значенія этихъ законовъ ассоціаціи исписаны цѣлые томы; одинъ Бэнъ, этотъ плодовитый схоластикъ эмпиризма, посвящаетъ многія сотни страницъ, чтобы доказать, что всѣ представленія въ какой-либо степени, въ чемъ-либо сходны или противоположны нѣкоторымъ другимъ пред-

*) „Вопр. Фил. и Псих.“ Кн. I, 108—109 ст.

ставленіямъ и въ силу этого склонны вызывать ихъ въ памяти „при прочихъ равныхъ условіяхъ“ *).

Довольно легко замѣтить, что это, быть можетъ, самая безсодержательная психологія, какую мы только знаемъ. Все значеніе этихъ мнимыхъ законовъ и заключается въ ихъ безсодержательности. Такъ какъ всѣ явленія сознанія смежны, всѣ отчасти сходствуютъ, отчасти контрастируютъ, то всѣ ихъ нетрудно подогнать подъ безсодержательныя формулы ассоціаціи по смежности, по сходству и по контрасту. Такимъ упрощеннымъ способомъ эмпиризмъ обращаетъ всю духовную жизнь въ чисто внѣшнее и роковое сцѣпленіе событій. Поистинѣ побѣда надъ духомъ дается слишкомъ легко. Зато законъ ассоціаціи идей, такъ понимаемый, оказывается вдвойнѣ ошибочнымъ: „строго говоря, мы не находимъ въ духѣ ни ассоціацій, ни идей въ смыслѣ англійской психологіи, ибо оба термина, которыми она такъ злоупотребляетъ, не точны въ высокой степени“. Подъ идеями англійская психологія разумѣетъ тѣ индивидуальные элементы, изъ которыхъ слагается сознаніе. Но безпристрастный анализъ показываетъ намъ, что подобныхъ элементовъ въ духѣ не существуетъ вовсе: въ немъ нѣтъ никакихъ изначальныхъ идей, ни въ смыслѣ понятій, ни въ смыслѣ представленій. И тѣ и другія обособляются отъ породившихъ ихъ впечатлѣній и другъ отъ друга путемъ медленной, упорной работы индивидуальнаго сознанія. Первоначальное состояніе сознанія сливаетъ ихъ всѣ въ общемъ безразличномъ мракѣ. Лишь очень постепенно въ сознаваемыхъ нами вещахъ обрисовывается для насъ то, что въ нихъ есть общаго и что въ нихъ есть особеннаго, при чемъ и то, и другое опредѣляется и фиксируется посредствомъ слова**). До того ничего опредѣленнаго и индивидуально обособленнаго въ сознаніи нѣтъ. Поэтому и терминъ „ассоціація“ является неточнымъ и не объясняющимъ фактовъ сознанія. Что представленія вызываютъ другъ друга въ памяти, когда они имѣютъ нѣчто общее между собою, не подлежитъ никакому сомнѣнію. Но каждое представленіе имѣетъ столь много общаго и съ такимъ множествомъ другихъ, что одинъ законъ ассоціаціи не можетъ объяснить, почему изъ всѣхъ возможныхъ комбинацій представленій осуществляется только одна. На дѣлѣ въ каждой ассоціаціи, кромѣ влекущихъ другъ друга представленій, дѣйствуетъ интересъ или мотивъ, направляющій наше вниманіе въ ту или другую сторону. Этотъ интересъ, *мотивирующій* наше

*) Тамъ же. Кн. I, 111—112 ст.
**) „Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. 113—114 стр.

вниманіе, является душой всего процесса; и разъ, что воля и вниманіе вмѣшиваются въ дѣло, произвольно завязывая и разрывая нити ассоціацій, случайное внѣшнее сцѣпленіе представленій является невозможнымъ*).

Съ другой стороны, самый процессъ припоминанія и вниманія есть явленіе совершенно необъяснимое изъ однихъ представленій, а тѣмъ болѣе изъ ассоціацій, съ которыми, напротивъ, приходится бороться въ каждомъ сложномъ воспоминаніи. „Какимъ образомъ я изъ всѣхъ возможныхъ представленій, дремлющихъ въ моей памяти, сосредоточиваю свое сознаніе на одной опредѣленной группѣ ихъ и припоминаю въ ней не тѣ представленія, которыя она случайно вызываетъ, но тѣ, которыя мнѣ нужно припомнить въ виду извѣстной цѣли?“ Въ этомъ состоитъ мышленіе, а что оно есть процессъ разумный и цѣлесообразный, въ этомъ не можетъ быть сомнѣнія. Между тѣмъ, мы сознаемъ только результаты этого процесса— связныя мысли, а не ту дѣятельность, которая выбираетъ и связываетъ нужные для мысли матеріалы. Эта дѣятельность обращается съ представленіями, которыя лежатъ внѣ свѣтлой сферы нашего дѣйствительнаго сознанія и потому сама поневолѣ выходитъ изъ его границъ; она внѣсознательна, какъ превосходно показалъ Гартманъ. „Чѣмъ же руководствуется она внѣ сознанія? Почему она разумнѣе, проще, вдохновеннѣе именно тамъ, гдѣ она не измышляется и не сочиняется, гдѣ она не выдумывается, но выливается непосредственно изъ глубины души? Должны ли мы признать какую-либо иную форму разумности и сознанія, кромѣ индивидуальной, или допустить „премудрое безсознательное“ нѣмецкихъ философовъ?“ **) Послѣдовательный эмпиризмъ не можетъ допустить ни того, ни другого. Онъ отрицаетъ все внѣсознательное и досознательное въ душѣ человѣка. Онъ отвергаетъ всякій prius сознанія и всякое сознаніе внѣ эмпирическаго. *Сознаніе* для него отожествляется съ *памятью*. Если онъ признаетъ какіе-нибудь безсознательные процессы, предшествующіе возникновенію нашихъ сознательныхъ состояній, то только въ смыслѣ мозговыхъ процессовъ. Въ этомъ согласны и Милль, и Бэнъ, и Г. Спенсеръ. Но такой выходъ есть явное банкротство психологіи эмпиризма. Не говоря уже о томъ, что матеріализмъ рѣзко противорѣчитъ ея основнымъ посылкамъ, подобная психологія, отрицая внѣ-сознательные душевные процессы, совер-

*) Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. 118—119 стр.
**) Тамъ же. Кн. 118—119 стр.

шенно отказывается отъ своей задачи—„психологическаго“ объясненія душевныхъ явленій *).

Итакъ, эмпиризмъ, послѣдовательно проведенный, распадается въ явныхъ и непоправимыхъ логическихъ противорѣчіяхъ. Въ его предположеніяхъ постоянно сталкиваются между собой чистый субъективизмъ и некритическій матеріализмъ, взаимно отрицая другъ друга и не будучи въ состояніи другъ безъ друга обойтись. Окончательнымъ результатомъ эмпирической точки зрѣнія является безвыходный скептицизмъ, который и былъ провозглашенъ съ замѣчательной смѣлостію уже довольно рано въ исторіи психологіи эмпиризма, знаменитымъ Д. Юмомъ. Кн. С. Н. Трубецкой очень высоко ставилъ Юма за его желѣзную послѣдовательность мысли. Онъ говоритъ: „Юмовскій скептицизмъ—едва ли не самая философская форма эмпирическаго ученія. Ибо если бы онъ былъ еще послѣдовательнѣе, если бы онъ развилъ до конца всѣ противорѣчія, заключающіяся въ предположеніяхъ эмпиризма, онъ пришелъ бы къ совершенному самоубійству, разрушился бы въ столкновеніи съ несокрушимымъ свидѣтельствомъ человѣческаго сознанія“ **). Чтобы спастись отъ скептицизма, нужно, вопреки принятому эмпирической философіей основному понятію объ исключительно индивидуальной субъективности сознанія, допустить въ немъ способность непосредственнаго воспріятія реальнаго, истиннаго въ вещахъ. Это и сдѣлала въ XVIII в. шотландская школа съ Ридомъ во главѣ. Она признаетъ переходъ отъ сознанія къ вещамъ актомъ непосредственнаго „здраваго смысла“, ирраціональнаго, но непогрѣшимаго инстинкта. При этомъ, однако, шотландская школа осталась вѣрна кореннымъ принципамъ эмпиризма: сознаніе и для нея ограничивается воспріятіемъ своихъ субъективныхъ состояній. Вслѣдствіе этого непостижимая способность здраваго смысла проникать въ самобытную реальность вещей оказывается совершенно враждебной всѣмъ требованіямъ философскаго обоснованія и философской критики. „Здравый смыслъ убѣждаетъ насъ въ реальности всѣхъ нашихъ воспріятій, въ истинности опыта, нашего и чужого, и соотвѣтственно тому,—въ цѣломъ рядѣ положеній, которыя ни откуда выведены быть не могутъ, но только открываются въ сознаніи, какъ основныя данныя. Здравый смыслъ можетъ насъ и обманывать во всемъ этомъ, но это для насъ безразлично, ибо въ такомъ случаѣ наша природа такова, что мы

*) „Вопр. Фил. и Псих.“ I. 118—119 стр.
**) Тамъ же. Кн. 121—122 стр.

должны неизбѣжно обманываться. Это совершенное сомнѣніе въ разумѣ, въ логической компетенціи сознанія,—тотъ же скептицизмъ, только вывернутый наизнанку“ *).

Изо всего изложеннаго въ окончательномъ итогѣ слѣдуетъ, что на предположеніи исключительной индивидуальности сознанія нельзя остановиться. Если истина дѣйствительно доступна личному сознанію, оно не можетъ быть тѣмъ, что о немъ думаютъ эмпирики. Въ немъ должна, въ такомъ случаѣ, осуществляться универсальная и объективная, независимая отъ частныхъ, индивидуальныхъ особенностей, природа разума, единаго во всѣхъ эмпирически данныхъ личныхъ сознаніяхъ. Въ этомъ заключается точка зрѣнія нѣмецкаго идеализма. Коперникъ новой философіи—Кантъ впервые далъ ей строгое и послѣдовательное выраженіе. Съ геніальною прозорливостью Кантъ указалъ, что уже самыя наши чувственныя воспріятія предполагаютъ нѣкоторыя универсальныя данныя, которыя не могутъ быть познаны внѣшнимъ образомъ, изъ опыта, потому что они обусловливаютъ собой всякій возможный опытъ. Мы получаемъ извнѣ рядъ впечатлѣній, которыя сами по себѣ совершенно субъективны, единичны, частны. Какимъ же образомъ они превращаются для нашего познанія въ объективную, реальную природу, универсальную и одинаковую для всѣхъ человѣческихъ пониманій въ своихъ естественныхъ законахъ, въ своемъ пространственномъ и временномъ существованіи? Эту объективную реальность, эту универсальность и необходимость субъектъ приноситъ отъ себя; онъ превращаетъ данныя ему ощущенія въ реальныя воспріятія посредствомъ апріорной дѣятельности своего сознанія. Мы воспринимаемъ вещи въ пространствѣ и времени. Что же такое пространство и время? Это не понятія, отвлеченныя отъ эмпирическихъ данныхъ чувственности; они вообще не даны намъ извнѣ. Все эмпирическое и внѣшнее имѣетъ для нашей мысли случайный и частный характеръ, между тѣмъ, всякій нашъ опытъ заранѣе предполагаетъ пространство и время и безъ нихъ превратился бы въ ничто. Это въ самомъ существѣ нашего разума коренящіяся интуиціи, безъ которыхъ мы не можемъ отличить одного состоянія нашего сознанія отъ другого, внѣшнихъ вещей отъ себя самихъ. Это общіе устои чувственнаго воспріятія, это необходимые и универсальные факты, на которыхъ основывается математика съ ея абсолютною достовѣрностію. А вѣдь это все значитъ, что они суть апріорныя формы нашихъ воспріятій и привно-

*) „Вопр. Филос. и Псих.“ Кн. I, 124 ст.

сятся въ опытъ субъектомъ, оказываются его чистыми и самобытными актами. Пространство и время являются формами чистой чувственности *).

Аналогичныя соображенія приходится высказать и относительно объективныхъ категорій или самыхъ общихъ опредѣленій опыта, *реальность* вещей, ихъ *множество*, ихъ *причинность* и проч., суть универсальныя и необходимыя *понятія*, безъ которыхъ нѣтъ природы, нѣтъ объективнаго міра, нѣтъ опыта. *Эти понятія* обусловливаютъ a priori опытъ и природу, какъ она дана намъ, и они не могли бы быть отвлечены нами отъ опыта, если бы не были заранѣе вложены въ него внутри, трансцендентальною, т.-е. предшествующею всякому опыту, дѣятельностію сознанія. Но это не есть наше индивидуальное, эмпирическое сознаніе. Эмпирическая индивидуальность, сознательное человѣческое *я*, зависитъ отъ природы, опредѣляется ею, почерпаетъ свое содержаніе изъ внѣшняго опыта. Остается допустить трансцендентальный субъектъ, трансцендентальныя дѣятельности чистаго *я*, отличнаго отъ всякой дѣйствительной индивидуальности. Черезъ такое допущеніе эмпирическій идеализмъ замѣняется трансцендентальнымъ.

Внѣ сознанія нѣтъ ничего. Вещи внѣ сознанія, вещи въ себѣ, суть лишь понятія разума. Реальность, общность, причинность, единство и т. д.—все это лишь разсудочныя понятія или „категоріи“, которыя приложимы лишь къ явленіямъ, т.-е. къ имманентному міру сознанія, къ міру человѣческаго опыта. Всякое „трасцендентное“ употребленіе этихъ категорій, т.-е. всякое приложеніе ихъ къ чему либо, лежащему внѣ нашего сознанія, является вполнѣ незаконнымъ **). Отправляясь отъ этихъ мыслей Канта, его нѣкоторые видные послѣдователи пришли къ отвлеченному идеализму. Они стали учить, что нѣтъ вещей въ себѣ, что все существуетъ лишь настолько, насколько оно дано или вызвано разумомъ. Имъ казалось, что весь дѣйствительный міръ, не только по своимъ общимъ формамъ, но и по своему конкретному содержанію, всецѣло обусловленъ дѣятельностію „чистаго разума“, т.-е. нашего трансцендентальнаго субъекта. То, что въ насъ мыслитъ, есть внутренній создатель міра. Такъ смотрѣли на дѣйствительность Фихте, Шеллингъ и Гегель и старались растолковать ее всю сполна съ этой точки зрѣнія.

---

*) „Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. III, 176—177 ст.
**) „Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. III, 178 ст.

Но самъ Кантъ не пошелъ этимъ путемъ. Онъ сознавалъ практическую необходимость „вещей въ себѣ“. Познаніе невозможно безъ чистыхъ формъ разсудка и чувственности; но оно также невозможно безъ содержанія. Если бы мы даже были въ состояніи построить вселенную изъ чистыхъ формъ разума, одинъ фактъ, что она *есть*, а не мыслится только, какъ отвлеченная возможность, никакъ не можетъ быть предметомъ познанія a priori. Подобнымъ образомъ въ каждомъ опытѣ мы находимъ нѣчто ирраціональное, эмпирическое, индивидуальное, нѣчто такое, что познается въ сознаніи, но никоимъ образомъ не можетъ быть сведено только къ сознанію. Отсюда проистекаетъ двойственное отношеніе Канта къ „вещи въ себѣ“: съ одной стороны, она превращается всецѣло въ „идею разума“, съ другой—она остается ирраціональнымъ источникомъ всѣхъ нашихъ эмпирическихъ познаній, непостижимою причиною всего нашего опыта *).

Противорѣчіе, заключавшееся въ понятіи о „вещи въ себѣ“, повлекло множество другихъ, присущихъ, какъ собственной системѣ Канта, такъ и послѣдующимъ ученіямъ, вытекавшимъ изъ нея. Для самого Канта непосредственнымъ результатомъ критики чистаго разума является невозможность метафизики. Чистый разумъ не можетъ изъ самого себя познавать абсолютную реальность, внѣшнюю ему; вся метафизика лжива, вся она обусловлена приложеніемъ понятій, годныхъ только для сферы нашего опыта и нашего сознанія, къ тому, что находится за предѣлами всякаго возможнаго опыта и внѣ всякаго сознанія. Нѣтъ объекта безъ субъекта, нѣтъ идеи безъ сознанія. Мы можемъ предполагать какую-то „вещь въ себѣ“, неизвѣстное что-то за предѣлами возможнаго сознанія; но мы никакъ не въ правѣ утверждать, чтобы это нѣчто было чѣмъ-либо идеальнымъ. А это значитъ, что мы не можемъ предполагать никакого соотвѣтствія между нашими идеальными представленіями о Богѣ, душѣ и вселенной съ подлинными вещами въ себѣ. Все идеальное по необходимости субъективно, потому что нѣтъ сознанія, кромѣ субъективнаго **).

Основное противорѣчіе Канта отразилось на всемъ развитіи послѣдующей философіи. Изъ идеализма Канта вытекли два противоположныхъ другъ другу теченія: абсолютный раціонализмъ, завершившійся въ Гегелѣ, и философія ирраціональнаго, безсознательнаго

*) Вопр. Филос. и Псих.“. Кн. III, 179—180 ст.
**) Вопр. Филос. и Псих.“. Кн. III. 181—183 стр.

(Шеллингъ второго періода, Шопенгауэръ, Гартманъ). „Гегель призналъ все существующее разумнымъ, Шопенгауэръ—противоразумнымъ. Гегель видитъ во всемъ существующемъ развитіе абсолютной категоріи—понятія всѣхъ понятій, Шопенгауэръ—безумное, слѣпое самоутвержденіе, къ которому только и сводится всякая реальность. Гегель провозгласилъ истиной существующаго—чистую мысль, при чемъ не могъ указать никакого реальнаго мыслящаго субъекта, отличнаго отъ этой мысли. Шопенгауэръ, наоборотъ, усматривалъ въ основѣ вселенной—абсолютный субъектъ безъ мысли и сознанія, слѣпую безумную волю“ *). Гартманъ пытался примирить оба принципа, объединивъ ихъ внѣшнимъ образомъ въ единой концепціи безсознательнаго духа. „Столь же грубымъ и внѣшнимъ образомъ допускаютъ основное противорѣчіе и тѣ современные „научные нѣмецкіе философы“, которые соединяютъ въ своемъ міросозерцаніи механическій натурализмъ съ крайними выводами субъективнаго идеализма“ **).

Изъ современныхъ направленій нѣмецкой философіи кн. Трубецкой въ это время относился особенно отрицательно къ неокантизму. Онъ говоритъ: „Кантъ имѣетъ до сихъ поръ наибольшее, несмѣтное множество послѣдователей въ лицѣ неокантіанцевъ, ученіе которыхъ всего болѣе преобладаетъ теперь въ университетахъ и на книжномъ рынкѣ. Это метафизика эмпиризма, трансцендентальный скептицизмъ съ весьма характерными особенностями. Во многихъ отношеніяхъ, это ученіе глубоко отличается отъ философіи Канта. Ибо если первоначальное ученіе Канта заключало въ себѣ зародышъ всѣхъ послѣдующихъ философскихъ построеній, то неокантизмъ есть кантизмъ безъ Канта, выхолощенный критицизмъ, отъ котораго удалены всѣ живые, плодотворные побѣги. Возвращеніе къ Канту знаменуетъ здѣсь отрицаніе всѣхъ ученій, вытекшихъ изъ Канта, а слѣдовательно и всѣхъ плодотворныхъ метафизическихъ элементовъ, которыми была переполнена его философія“ ***).

Нѣтъ сознанія, кромѣ субъективнаго, и все идеальное дано лишь въ немъ и для него, въ этомъ заключается принципъ *субъективнаго идеализма*. Въ немъ-то и лежитъ внутренняя граница философіи Канта, да и всего нѣмецкаго идеализма. Если никакого сознанія, кромѣ субъективнаго (т.-е. личнаго, индивидуальнаго, человѣческаго или человѣкообразнаго) нѣтъ, то все, что предшествуетъ субъектив-

*) Тамъ же. Кн. Ш. 180—181 ст.
**) Тамъ же. Кн. Ш 181 ст.
***) „Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. Ш. 167—168 ст.

ному сознанію и обосновываетъ его, тѣмъ самымъ должно быть *безсознательнымъ*. Отсюда раннее и разнообразное развитіе въ нѣмецкомъ идеализмѣ ученія о безсознательномъ вообще, — отсюда, въ частности, свойственная ему идея о безсознательности абсолютнаго начала вещей. И, наконецъ, съ этимъ связывается еще отъ нѣмецкихъ мистиковъ идущее странное воззрѣніе, которое можно прослѣдить въ наиболѣе вдохновенныхъ твореніяхъ германской философіи: исторія міра и человѣчества разсматривается, какъ *теогонический процессъ*, какъ постепенный переходъ въ самомъ Божествѣ отъ безсознательности къ свѣту сознанія; „безсознательный, темный абсолютъ нѣмецкой философіи становится самосознательнымъ лишь въ исторіи и вседовольнымъ лишь по ея завершеніи: лишь тогда, по истеченіи исторіи *будетъ Богъ*“ *). Богъ сознаетъ себя лишь въ тваряхъ, лишь въ человѣкѣ: до созданія міра и конечнаго духа онъ не вѣдалъ себя и не былъ Богомъ; мое сознаніе о Богѣ есть сознаніе Бога о себѣ самомъ. Эта мысль о постепенномъ рожденіи и самосознаніи Бога въ міровомъ процессѣ лежитъ въ основаніи положительной философіи Шеллинга и получаетъ еще болѣе рѣзкую форму въ системахъ Фихте и Гегеля **).

По мнѣнію кн. С. Н. Трубецкого, это воззрѣніе, проходящее сквозь всю нѣмецкую философію, есть, можетъ быть, самое глубокомысленное и вмѣстѣ самое ложное, что мы въ ней находимъ. Понятіе постепеннаго развитія въ приложеніи къ абсолютному есть явно ложное понятіе. Абсолютное развивающееся, не достигшее цѣли, только становящееся абсолютнымъ, но еще не ставшее имъ, тѣмъ самымъ не есть абсолютное. Если существуетъ такое недошедшее абсолютное, то это мыслимо лишь при томъ предположеніи, что ранѣе того существуетъ настоящее абсолютное, завершенное въ себѣ, дѣйствительно отвѣчающее своей природѣ. Это себѣ довлѣющее вѣчное абсолютное есть и начало, и цѣль всякаго развитія всего другого. Здѣсь мы приходимъ къ ученію великаго Аристотеля: всему возможному, еще не дошедшему до своего конца, еще недоразвившемуся до своей предѣльной формы, противолежитъ вѣчная идеальная дѣйствительность или *энергія*, вѣчно-достигнутая цѣль. Поэтому наряду съ полусознательнымъ развивающимся богомъ, силящимся познать добро и зло, стоитъ вѣчное актуальное сознаніе, въ которомъ лежитъ норма и критерій всякаго возможнаго сознанія. „Безъ такого

---

*) Тамъ же. Кн. Ш. 190 ст.
**) Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. Ш. 190—191 ст.

вселенскаго сознанія, внутренно обосновывающаго всякое ограниченное, возможное сознаніе, нельзя понять морфологическаго единства душевной организаціи. Безъ такого вселенскаго сознанія, обосновывающаго отдѣльныя сознанія и организующаго ихъ—отдѣльный умъ не обладалъ бы самою возможностію истиннаго, логическаго знанія“ *).

Этими соображеніями дается уже ключъ къ теоріи *многоединичности*, идеальной коллективности, или *соборности* человѣческаго сознанія. Кн. С. Н. Трубецкой думаетъ, что западно-европейскіе мыслители, провозгласивъ исключительную личность человѣческаго сознанія, впали въ роковое заблужденіе, послѣдствія котораго отражаются на всей новой философіи. Фактически исходной точкой каждой философіи никогда не является ни личный опытъ, всегда частный и весьма ограниченный, ни отвлеченное личное разумѣніе, — мысль, свободная отъ всякихъ предположеній и традицій. Есть такія традиціи, отрѣшиться отъ которыхъ значитъ отказаться отъ опыта и умозрѣнія и впасть въ идіотизмъ и афазію. „Одинъ языкъ, на которомъ я мыслю, есть живая конкретная традиція, точно также, какъ цѣлый рядъ понятій, терминовъ, умственныхъ навыковъ и пріемовъ, частью унаслѣдованныхъ мною органически, частью же воспитанныхъ во мнѣ людьми. Далѣе, и опытъ и умозрѣніе предполагаютъ, что имѣютъ дѣло съ реальными фактами, имѣющими общія свойства и общее значеніе... Какъ человѣкъ въ своемъ личномъ сознаніи могъ бы это знать и быть увѣренъ въ такой объективной универсальности? Какъ могъ бы онъ распространять итогъ своихъ личныхъ опытовъ за ихъ ограниченные предѣлы?“ Его побуждаетъ къ этому общее, всечеловѣческое сознаніе, которое живетъ и въ немъ, и которое вызываетъ въ немъ непосредственное согласіе съ собой. Въ каждомъ изъ насъ есть этотъ sensus communis—тотъ смыслъ, показанія котораго непогрѣшимы для меня и для всѣхъ, потому что онъ есть свидѣтельство всѣхъ въ совокупности **).

„Критерій философіи не есть личное сознаніе; никто себѣ не судья, но каждый судится другими: философскія системы судятся исторіей, т.-е. другими послѣдующими мыслителями, которые провѣряютъ *логичность* этихъ ученій и сопоставляютъ ихъ съ положительными фактами“ ***). И то, что относится къ философіи, можно сказать о каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ. Достигнувъ зрѣлости, созна-

*) Тамъ же. Кн. III. 192 ст.
**) Вопр. Фил. и Псих.“ Кн. I. 96—97 ст. и 100 ст.
***) Тамъ же. Кн. I. 97 ст.

тельная личность живетъ самостоятельно и какъ бы независимо отъ другихъ. На самомъ дѣлѣ, въ совокупности другихъ сознаній она имѣетъ естественную норму и законъ своей дѣятельности.

Поэтому приходится сказать такъ: сознаніе человѣка не можетъ быть объяснено ни какъ личное эмпирическое отправленіе, ни какъ продуктъ универсальнаго, родового безсознательнаго начала: въ обоихъ случаяхъ мы приходимъ къ субъективному идеализму,—все равно, эмпирическому или метафизическому. Сознаніе немыслимо и необъяснимо безъ сознанія, оно предполагаетъ себя самого: личное сознаніе предполагаетъ сознаніе общее, коллективное; въ свою очередь коллективное сознаніе, какъ свою окончательную опору, предполагаетъ сознаніе абсолютное, вселенскій разумъ, отъ котораго исходитъ всякая разумность на свѣтѣ и который собираетъ и объединяетъ общими связями всѣ отдѣльные умы *).

Дальнѣйшееe содержаніе статьи „О природѣ человѣческаго сознанія“ представляетъ всестороннее и очень тонкое психологическое и этико-соціологическое обоснованіе этихъ общихъ положеній. Кн. С. Н. Трубецкой прежде всего разсматриваетъ природу сознанія съ чисто-эмпирической точки зрѣнія въ его связи съ прогрессивно-развивающимися явленіями жизни. Сознаніе въ своей элементарной формѣ чувственности—предшествуетъ не только развитію нервной системы, но и первичнымъ организмамъ. Раздражительность и чувствительность суть всеобщія, первоначальныя и, такъ сказать, стихійныя свойства живой протоплазмы, этой первоматеріи всего органическаго міра. Съ возникновеніемъ и развитіемъ органической индивидуальности, неопредѣленная органическая чувственность также растетъ, развивается, усложняется; но первичный базисъ ея—общая органическая матерія, не имѣетъ въ себѣ ничего индивидуальнаго. Это стихійный родовой процессъ, на почвѣ котораго возможны всякія индивидуальныя образованія. И какъ всякій организмъ есть продолженіе другого организма, всякая жизнь—продолженіе предшествующей жизни, такъ точно и сознаніе, чувственность индивидуальнаго существа: „она не есть нѣчто абсолютно новое, но является также продолженіемъ предшествовавшей, общеорганической чувствительности въ той спеціальной ея разновидности, которая присуща виду даннаго организма. Чувственность не рождается, а продолжается, какъ жизнь протоплазмы. Сознаніе, какъ и жизнь, есть отъ начала родовой, наслѣдственный процессъ“ **). Низшіе организмы обладаютъ столь незначи-

*) „Вопр. Фил. и Псих.“ Кн. I. 98. VI. 184 ст.
**) „Вопр. Фил. и Псих.“ Кн. VI. 136—138 ст.

тельной степенью индивидуализаціи, что между родомъ и видомъ и между отдѣльными индивидами не существуетъ опредѣленной границы. Жизнь цѣлаго еще не обладаетъ устойчивымъ единствомъ. Мы можемъ рѣзать и рвать на части иныхъ моллюсковъ, червей, глистовъ, не убивая индивидуальной жизни и чувственности этихъ отдѣльныхъ частей. Разсматривая составныя части низшихъ организмовъ, изслѣдователь нерѣдко бываетъ не въ состояніи опредѣлить, имѣетъ ли онъ дѣло съ индивидомъ, состоящимъ изъ многихъ органовъ, или съ колоніей индивидовъ, внѣшнимъ образомъ припаянныхъ другъ къ другу. Въ развитомъ высшемъ животномъ, наоборотъ, всѣ отдѣльные органы и части координированы между собою и въ значительной степени подчинены контролю центральныхъ органовъ. Всѣ элементарныя жизни, элементарныя сознанія впадаютъ въ одну общую жизнь и сознаніе, въ одну общую индивидуальность. Соотвѣтственно этому и нервная система высшаго животнаго представляетъ въ своемъ развитіи ту же картину постоянно возрастающаго усложненія и централизаціи *). Однако, такая централизація и индивидуализація не только въ высшихъ животныхъ, но и въ человѣкѣ только относительна. Она вовсе не уничтожаетъ начальной многоединичности и коллективности сознанія. Животныя съ вырѣзанными мозговыми полушаріями проявляютъ извѣстную, хотя и уменьшенную степень сознанія и отчетливо выполняютъ автоматическія движенія: въ этомъ случаѣ въ нихъ дѣйствуютъ низшіе нервные центры. Съ другой стороны, относительно человѣка, гипнотическіе опыты съ особою яркостью выяснили собирательный характеръ его психической дѣятельности: они открыли существованіе многихъ памятей, многихъ сознающихъ центровъ въ психофизической организаціи человѣка и показали съ какой энергіей высказывается скрытая многоединичность человѣческаго сознанія **).

Такимъ образомъ жизнь и сознаніе индивида представляются намъ коллективными функціями. Но индивидъ высшаго порядка не только въ себѣ обнимаетъ неограниченное множество низшихъ индивидуальностей, онъ и самъ является органическимъ членомъ нѣкотораго собирательнаго цѣлаго, образуемаго его *видомъ* или *родомъ*. Въ животномъ царствѣ родъ деспотически властвуетъ надъ индивидомъ. По этому поводу кн. С. Н. Трубецкой тонко и остроумно характеризуетъ явленія инстинкта, ссылаясь при этомъ на Дарвина, Гартмана, Ро-

*) Тамъ же. Кн. VI. 136—140 ст.
**) „Воп. Фил. и Псих.“ Кн. VI. 141 ст.

менса, Брэма, Перье и др. Онъ приходитъ къ такому выводу: психологически самые основные инстинкты совершенно непонятны, если разсматривать сознаніе животнаго, какъ нѣчто индивидуальное. Непонятно, напримѣръ, почему самецъ узнаетъ самку, почему, вообще, животное узнаетъ другихъ представителей своего вида, заботится о своемъ потомствѣ, яйцахъ, личинкахъ? Тутъ мы имѣемъ своеобразное расширеніе сознанія, при которомъ границы индивидуальности, времени и пространства какъ бы отодвигаются, и животное отождествляетъ свои интересы съ интересами вида. Сознаніе животнаго смутно отражаетъ въ себѣ родовое сознаніе и превращается въ психологическое представленіе рода. „Предшествовавшая жизнь рода какъ бы воскресаетъ въ душѣ животнаго, навязываетъ ему общіе итоги своей мудрости, своего вѣковѣчнаго опыта—и животное обнаруживаетъ свое инстинктивное ясновидѣніе, ту загадочную прозорливость, которая насъ изумляетъ *)".

Аналогичныя замѣчанія можно сдѣлать объ отношеніи человѣческой личности къ тому обществу, среди котораго она живетъ. Историческая личность есть продуктъ своего общества; она воплощаетъ, сосредоточиваетъ въ себѣ его стремленія, и поэтому можетъ сознать ихъ лучше, чѣмъ другія, и найти пути къ разрѣшенію назрѣвшихъ историческихъ задачъ. Въ той или другой формѣ личность представляетъ свое общество и свою эпоху. Этимъ не отрицается роль личности въ исторіи: въ извѣстномъ смыслѣ все совершается въ исторіи личностью и черезъ личность. Однако, значеніе личности коренится именно въ томъ, что она способна *представлять* общіе интересы и идеи и управлять людьми во имя общихъ началъ **). Приходится сказать и еще больше: личность имѣетъ безусловное достоинство помимо того общества, которое она представляетъ. Личность можетъ и должна вносить нѣчто безусловное въ свое общество—свою свободу, безъ которой нѣтъ ни права, ни власти, ни познанія, ни творчества. Помимо своихъ частныхъ вѣрованій и своихъ временныхъ и мѣстныхъ идеаловъ, человѣкъ долженъ въ общеродовыхъ формахъ своего сознанія вмѣщать безусловное содержаніе, высшій вселенскій идеалъ. „Безъ усвоенія этого объективнаго идеала никакое развитіе немыслимо вовсе. Но идеалъ не можетъ быть *усвоенъ* безъ личнаго свободнаго усилія ***)".

---

*) „Вопр. Фил. и Псих." Кн. VI. 146. ст.
**) Тамъ же. Кн. VI. 150—152.
***) Тамъ же. Кн. VI. 153 ст.

Трудно и медленно зарождалась человѣческая личность въ міровомъ процессѣ и туго развивалось ея самосознаніе, а вмѣстѣ съ ея развитіемъ пробуждается сознаніе коренного внутренняго противорѣчія жизни—противорѣчіе между личностію и родомъ, свободой и природой. Индивиды преходящи, одинъ родъ пребываетъ; но родъ внѣ индивидовъ только призрачная отвлеченность. Люди умираютъ, человѣчество безсмертно; нѣтъ ничего реальнѣе человѣчества. И въ то же время нѣтъ ничего идеальнѣе: человѣчество, какъ дѣйствительный организмъ, не существуетъ вовсе. „Оно не составляетъ не только одного тѣла, но даже одного солидарнаго общества. Только отдѣльные люди суть реальные организмы; но эти „реальныя существа“ всѣ преходящи и смертны, не обладая пребывающей дѣйствительностію“. Можетъ ли человѣчество стать такимъ же реальнымъ организмомъ, какъ одинъ человѣкъ? И могутъ ли отдѣльные индивиды, составляющіе человѣчество, получить въ немъ безсмертіе? Пока это не совершится, противорѣчіе останется; но самъ по себѣ человѣкъ не можетъ его примирить, и если когда-нибудь онъ искалъ этого примиренія, то только на практически религіозной почвѣ, въ томъ или другомъ церковномъ или *богочеловѣческомъ* организмѣ *).

Установивъ такимъ образомъ, путемъ внѣшняго наблюденія надъ физіологическою и соціальною жизнью, органическую связь индивидуальныхъ сферъ сознанія или то, что кн. С. Н. Трубецкой называлъ ихъ „взаимною проницаемостью“, онъ потомъ переходитъ къ внутреннему психологическому анализу, чтобы установить родовыя начала, связующія отдѣльныя сознанія между собою, и универсальныя формы, въ которыхъ осуществляется абсолютное идеальное сознаніе, составляющее корень всѣхъ индивидуальныхъ сознаній. Онъ старается доказать, что все субъективное и личное въ насъ, во всѣхъ областяхъ нашей душевной жизни, выростаетъ на родовой, безличной и коллективной основѣ. Онъ показываетъ это прежде всего на нашемъ чувственномъ воспріятіи вещей: всѣмъ чувственнымъ свойствамъ предметовъ—ихъ окраскѣ, твердости, пахучести, звучности и т. д. мы безотчетно приписываемъ совершенную реальность и не можемъ представить себѣ, чтобы эти свойства зависѣли исключительно отъ нашей субъективной, индивидуальной чувственности, отъ нашихъ глазъ и ушей. Если теперь мы понимаемъ, что все чувственное предполагаетъ нѣчто чувствующее, то ясно, что чувственность, обусловливающая вещественный міръ, не можетъ быть субъективной: признавая объек-

*) „Вопр. Фил. и Псих.“ Кн. VI. 155—156 ст.

тивную дѣйствительность вещественнаго міра, мы должны предположить всеобщую, антропоморфную чувственность *до человѣка*. „Общія, основныя качества, чувственныя свойства вещей—эти стихіи, изъ которыхъ сотканъ міръ, соотвѣтствуютъ основнымъ видамъ чувствованій, элементамъ чувственности. Чувственная вселенная, поскольку мы признаемъ ея объективность, предполагаетъ вселенскую чувственность, съ которой связана наша индивидуальная чувственность" *). Несомнѣнно—это одно изъ очень оригинальныхъ и интересныхъ положеній въ разсматриваемой статьѣ, къ сожалѣнію очень мало развитое авторомъ.

Далѣе онъ старается выдвинуть родовой характеръ нашего сознанія въ воспріятіи отдѣльныхъ элементовъ нашей чувственности и доказываетъ, что чувства звука, цвѣта и т. д. врождены намъ вмѣстѣ съ ихъ органами и какъ бы спятъ въ нашей чувственности до ея пробужденія внѣшними впечатлѣніями, оправдывая въ этомъ отношеніи взглядъ Платона на познаніе, какъ на воспоминаніе. Переходя затѣмъ къ явленіямъ памяти въ собственномъ смыслѣ, кн. С. Н. Трубецкой указываетъ на ея тѣсную связь съ самыми общими и основными органическими процессами, общими всей живой природѣ**). Разсматривая потомъ явленія воображенія, онъ въ рядѣ весьма тонкихъ соображеній старается подчеркнуть его непроизвольный, безличный и коллективный, въ смыслѣ одновременнаго участія разнообразныхъ центровъ нашей психики, характеръ ***). Наконецъ, онъ обращается къ важному вопросу объ индивидуальности и субъективности сознанія вообще: лично ли сознаніе, индивидуально ли оно или всякая индивидуальность и личность есть лишь производный продуктъ постепенно возникающій на почвѣ, въ которой нѣтъ ничего субъективнаго и личнаго? Психологическіе опыты несомнѣнно склоняютъ насъ къ послѣднему рѣшенію. Психологическія наблюденія показываютъ намъ, какъ условны человѣческія представленія о собственной личности, какъ они измѣнчивы, какъ глубоко зависятъ отъ физіологическихъ условій; иногда личность совсѣмъ забывается, хотя сознаніе остается, иногда, подъ вліяніемъ болѣзненныхъ причинъ, она удвояется, утрояется и учетверяется. Какъ помирить эти факты съ предполагаемою изначальною единоличностію сознанія †)? Самое слово „личность" имѣетъ весьма разнообразныя значенія: личностью мы назы-

*) „Вопр. Фил. и Псих." Кн. VII. 23 ст.
**) Тамъ же. Кн. VII. 27—28.
***) Тамъ же. Кн. VII. 28—30.
†) „Вопр. Фил. и Псих." Кн. VII. 31—33 ст.

ваемъ индивидуальность человѣка, какъ она является чужому наблюденію, и личностью мы называемъ ту же индивидуальность, какъ она является собственному наблюденію; подъ личностію мы разумѣемъ свое *я*, какъ необходимый субъектъ сознанія, всегда тожественный себѣ, обусловливающій единство сознанія, и подъ личностью мы понимаемъ свою душу, какъ невидимую реальную субстанцію нашей внутренней жизни.

Воспринимаемъ ли мы свою душу? Очевидно, она не можетъ быть тѣмъ, что мы знаемъ о себѣ и чувствуемъ. Она не можетъ быть только субъектомъ сознанія, потому что она существуетъ и тогда, когда мы ничего не мыслимъ и даже временно совсѣмъ теряемъ сознаніе. Тѣмъ не менѣе существованіе нѣкотораго реальнаго субъекта воли и сознанія имѣетъ для насъ высшую субъективную достовѣрность: для каждаго изъ насъ наше собственное *я*, собственное существо, вѣрнѣе всего. Мнѣ невозможно представить, чтобы мое *я* не существовало, или чтобы оно когда-нибудь уничтожилось. Значитъ ли это, что мы имѣемъ о своемъ существѣ объективное, общеобязательное знаніе? Нѣтъ, эта достовѣрность только субъективна, мы имѣемъ о себѣ чисто субъективную идею. Къ душѣ нельзя подойти съ объективнымъ изслѣдованіемъ: единственныя объективныя психическія явленія, подлежащія научному изслѣдованію, суть психофизическія явленія, но на самомъ дѣлѣ психо-физика изучаетъ вовсе не душу, а только физическія явленія, связанныя съ психическими процессами. Гдѣ же и при какихъ условіяхъ духъ можетъ имѣть объективную, универсальную дѣйствительность?

Самыя понятія личности и души даютъ нѣкоторыя указанія на отвѣтъ. Понятіе личности есть прежде всего нравственно-юридическое понятіе; понятіе о душѣ есть первоначальное религіозное представленіе, развившееся подъ вліяніемъ религіозной жизни народовъ. Человѣческая личность есть цѣль въ себѣ,—такое основное предположеніе нравственнаго сознанія,—а стало быть и наши ближніе должны быть не средствомъ, а цѣлью сами по себѣ, и съ другой стороны мы сами можемъ требовать отъ другихъ признанія нашего законнаго права и нашего личнаго достоинства. Это значитъ, что только въ обществѣ человѣкъ становится объективно-признанною, самостоятельною личностью. Человѣческій духъ объективенъ лишь въ обществѣ, въ единеніи съ разумными существами, тамъ, гдѣ онъ существуетъ истинно, не только въ себѣ и для себя, но и въ другихъ и для другихъ, и гдѣ другіе существуютъ въ немъ и для него, такъ же, какъ онъ самъ. Мое *я* можетъ быть объективно вполнѣ лишь въ сознаніи

всѣхъ. Этимъ бросается новый свѣтъ на вопросъ: индивидуально-ли сознаніе или оно соборно? Если оно индивидуально, оно не можетъ имѣть никакой объективности, никакого универсальнаго значенія и существованія; если сознаніе—субъективное явленіе, то душа только субъективная идея. Если, напротивъ, сознаніе человѣка по существу своему соборно, то и его субъективное *я* можетъ обладать всеобщимъ объективнымъ бытіемъ въ этомъ соборномъ сознаніи. Другими словами индивидуалистическая психологія и субъективный идеализмъ ведутъ къ отрицанію индивидуальной души, наоборотъ, *метафизическій соціализмъ*, признаніе соборности сознанія обосновываетъ нашу вѣру въ нее *).

Сверхличный, родовой, соборный характеръ сознанія можно считать установленнымъ. Какъ вытекаетъ изъ него логическая достовѣрность нашихъ познавательныхъ процессовъ? Доступна-ли намъ объективная истина и почему она намъ доступна? Ключъ къ отвѣту на этотъ вопросъ лежитъ уже въ томъ фактѣ, что человѣческое сознаніе не есть только субъективная, чисто-индивидуальная функція. Почему мы можемъ познавать реальность и причинность вещей? Потому что ни реальность, ни причинность не суть только наши субъективныя представленія. Конечно, мы мыслимъ и представляемъ чужую реальность; но существенный признакъ всякихъ нашихъ понятій о реальности заключается въ признаніи ея независимости отъ всякихъ нашихъ представленій и мыслей. Представленіе есть лишь замѣна для моего сознанія представляемаго предмета; но реальность есть нѣчто незамѣнимое,—представленіе можетъ къ ней относиться, но она не можетъ сама превратиться въ представленіе. Поэтому, строго говоря, реальность не можетъ быть представлена, она можетъ быть только *сознана*. Именно такъ я сознаю себя, свое собственное существованіе. Но такъ же непоколебимо я сознаю и то, что есть нѣчто и кромѣ меня, есть вселенная, есть вещи и существа, совершенно отъ меня независящія. Въ сущности, реальность окружающаго міра я сознаю даже раньше, чѣмъ получу ясное сознаніе о себѣ, какъ независимой и самобытной личности. Какъ же это возможно? Это пріобрѣтаетъ смыслъ только въ свѣтѣ истины и внутренней соборности нашего сознанія. Наше сознаніе вовсе не погружено въ себя и не отдѣляется отъ внѣшней дѣйствительности непроходимыми гранями; я сознаю чужую реальность такъ же, какъ собственную. Пускай это сознаніе не полно и ограничено моей субъективной и ограниченной точкой

*) „Вопр. Фил. и Псих.“ VII, 33—37 ст.

зрѣнія; все же я не только знаю реальность вещей, какъ внѣшнюю, я *со-знаю* ее вмѣстѣ съ нею, *я имѣю въ себѣ ея собственное возможное сознаніе* *). Мое сознаніе есть цѣлое, въ которомъ совершенно реально дано не только мое *я*, но и огромный міръ *не-я*.

Вполнѣ сходныя замѣчанія можно сдѣлать и о причинности вещей. Вѣдь, внѣшняя дѣйствительность только и раскрывается намъ черезъ свою причинность, черезъ свое непрерывное дѣйствіе на насъ. И сознаніе причинности состоитъ въ томъ, что мы за воспринимаемыми нами дѣйствіями предполагаемъ нѣкоторыхъ извѣстныхъ или неизвѣстныхъ дѣятелей. Въ детальной оцѣнкѣ ихъ природы мы можемъ очень ошибаться и постоянно ошибаемся; это нисколько не устраняетъ абсолютной необходимости ихъ общаго предположенія. Откуда же вытекаетъ такая необходимость? Отвѣтъ долженъ быть тотъ же, какъ и о реальности вещей: сознаніе причинности есть *коренное*, а не производное. Я сознаю не только свои, но и чужія дѣйствія, именно, какъ дѣйствія. А черезъ это я непосредственно сознаю не только себя, но и внѣшнія мнѣ существа, какъ *дѣятелей*. Въ дѣйствительности я могу понимать внѣшнія событія столь же жизненно, какъ свои собственныя. Я могу сочувствовать другимъ существамъ, даже любить ихъ больше себя **).

Въ этомъ заключается естественный переходъ къ рѣшенію нравственной проблемы: если человѣкъ сознаетъ непосредственно реальность и дѣйственность тѣхъ существъ, съ которыми онъ вступаетъ въ общеніе, онъ тѣмъ самымъ солидаренъ съ ними; между тѣмъ любовь, лежащая въ основѣ всѣхъ нравственныхъ настроеній и поступковъ, есть только дѣятельное осуществленіе этой солидарности. Прежде чѣмъ стать сознательной и простираться на всѣхъ людей, человѣческая любовь имѣетъ инстинктивный и родовой характеръ. Затѣмъ, по мѣрѣ того, какъ общественный кругозоръ человѣка расширяется, онъ *сознаетъ*, общее значеніе нравственнаго добра: онъ видитъ въ любви свой *долгъ*, понимаетъ ее какъ всеобщій *законъ* и признаетъ какъ *заповѣдь* надъ собою. Это не кантовскій формальный и абстрактный императивъ, это живой и конкретный законъ нашего отношенія къ живому человѣчеству и живому духовному міру.

„Нравственный законъ, въ одно и то же время внутренно присущій человѣку и внѣшній ему, живетъ въ человѣкѣ и судитъ его. И чѣмъ глубже входитъ человѣкъ въ свою совѣсть, тѣмъ больше

*) „Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. VII, 38—40 стр.
**) Тамъ же. Кн. VII, 41—44 ст.

проникается онъ благоговѣніемъ передъ идеальнымъ содержаніемъ этого закона и сознаетъ все свое несоотвѣтствіе, все свое противорѣчіе съ нимъ—во всякомъ дѣлѣ, внѣшнемъ или внутреннемъ, во всякомъ отношеніи. Онъ не можетъ уйти отъ закона, удовлетворить ему какимъ бы то ни было подвигомъ. И чѣмъ глубже сознаетъ человѣкъ зло своей природы, тѣмъ сильнѣй въ немъ потребность къ оправданію, искупленію и примиренію съ высшей правдой. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ сознаетъ, что конечнаго примиренія и оправданія онъ не можетъ достигнуть самъ собою, ибо онъ долженъ искать его лишь въ *совершенной любви*. Только совершенная любовь можетъ оправдать человѣка,—полнота всеобъемлющей любви. Но эта любовь, полная и совершенная, заключающая въ себѣ больше, чѣмъ все, не есть природный инстинктъ человѣка, или личный подвигъ его воли, а *благодать*, независимая отъ него и вмѣстѣ дающаяся ему“ *).—„Если истинно вѣруешь въ совершенную любовь, то нельзя не любить на дѣлѣ: иначе вѣры нѣтъ. Совершенная Любовь есть единство всѣхъ въ одномъ, сознаніе всѣхъ въ себѣ и себя во всѣхъ. Но такая совершенная, божественная Любовь не можетъ быть осуществима въ какомъ-либо естественномъ человѣческомъ союзѣ: царство ея не отъ міра, она предполагаетъ *совершенное* общество, богочеловѣческій союзъ или *Церковь*.—Повѣривъ въ Любовь и въ ея искупленіе, мы должны любить вмѣстѣ съ нею. Сознавъ ея конечную цѣль, мы должны работать надъ этою цѣлью, достигаемою въ насъ,—надъ строеніемъ совершеннаго богочеловѣческаго общества“ **).

Таково общее содержаніе статьи „О природѣ человѣческаго сознанія“. Какъ могъ видѣть читатель, она представляетъ хотя и сжатый, но довольно полный набросокъ философскаго міросозерцанія кн. С. Н. Трубецкого, какъ оно сложилось въ началѣ его философскаго поприща; кромѣ того, въ ней обильно разсѣяны указанія на взгляды и мнѣнія автора по самымъ разнообразнымъ вопросамъ гносеологіи, логики, психологіи, біологіи, исторіи философіи и соціологіи. Въ ней уже получаютъ совершенно ясное выраженіе два основные пункта, въ которыхъ объединяются всѣ подробности его философской системы. Ихъ можно формулировать такъ: 1) Наше сознаніе не есть чисто субъективная, ни съ чѣмъ реальнымъ не соприкасающаяся, въ себя погруженная дѣятельность нашей души; напротивъ, нашъ духъ во всѣхъ познавательныхъ актахъ метафизически выходитъ изъ

*) „Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. VII, 54—55 стр.
**) „Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. VII. 55—56.

себя, возвышается надъ своей индивидуальностію и вступаетъ въ совершенно реальное взаимодѣйствіе съ окружающимъ міромъ, воспринимая его въ его независимой отъ насъ дѣйствительности. 2) Нѣтъ объекта безъ субъекта, нѣтъ ничего чувственнаго безъ чувствующаго, нѣтъ ничего идеальнаго безъ сознанія, нѣтъ ничего логическаго безъ разума; поэтому, если существуетъ объективный, чувственный, подчиняющійся универсальнымъ законамъ міръ реальныхъ вещей, то тѣмъ самымъ, какъ его неизбѣжное условіе, долженъ имѣть вѣчную и полную дѣйствительность абсолютный разумъ, сознающій какъ себя, такъ и все другое, что причастно бытію, и должна существовать міровая душа, какъ внутренняя основа чувственныхъ свойствъ и чувственныхъ отношеній реальной вселенной; и наше индивидуальное сознаніе можетъ, въ такомъ случаѣ, лишь частично вмѣщать и отражать въ себѣ эти данныя всемірнаго разума и всемірной чувственности. Оба эти положенія тѣсно связаны между собою и въ значительной степени подразумѣваютъ одно другое. Трудно предполагать, что сознаніе реально воспринимаетъ внѣшнія ему вещи и даже утверждать объективность чувственныхъ качествъ наблюдаемой природы, если думать при этомъ, что внѣшняя дѣйствительность метафизически чужда познающему духу. И, наоборотъ, если видѣть въ мірѣ и его законахъ продуктъ духовной самодѣятельности единаго творческаго разума, а въ отдѣльныхъ сознаніяхъ лишь частичную реализацію единой, всемірной, сознательной въ себѣ, духовной силы, то взаимное проникновеніе индивидуальныхъ сознаній между собой и ихъ реальное взаимодѣйствіе съ внѣшними вещами являются наиболѣе естественными предположеніями. Въ ученіи о реальности чувственнаго воспріятія и объективности чувственныхъ качествъ кн. С. Н. Трубецкой сближается съ эмпиріокритицистами и сторонниками имманентной философіи, хотя въ этомъ случаѣ можно говорить только о совпаденіи выводовъ: къ представителямъ названныхъ направленій кн. С. Н. Трубецкой относился совершенно отрицательно и не можетъ быть рѣчи о какомъ-нибудь прямомъ ихъ вліяніи на его мысль. Съ другой стороны, рѣшительно отказываясь отъ идеи о безсознательномъ абсолютѣ, который лишь постепенно приходитъ въ себя помощью человѣческихъ сознаній, и настаивая на всегдашней завершенности и вѣковѣчной сознательности во истину абсолютнаго духа, кн. С. Н. Трубецкой покидаетъ почву пантеистическаго идеализма нѣмецкой философіи и приходитъ къ своеобразному теистическому міропониманію, непоминающему античный идеализмъ Платона и Аристотеля.

Самъ кн. С. Н. Трубецкой былъ не совсѣмъ доволенъ своей статьей, по крайней мѣрѣ, въ томъ ея видѣ, какъ онъ напечаталъ ее. Онъ пишетъ въ это время своему брату кн. Е. Н. Трубецкому: „Въ сравненіи съ тѣмъ, что я долженъ былъ написать, даже съ тѣмъ, что я написалъ, моя статья скомкана ужасно... Поживемъ, разовью; помру—мое сѣмя и безъ меня выростетъ, потому что оно, по правдѣ сказать, живое и здоровое, и я чувствую его растительную силу“. Въ особенности окончаніе статьи стоило ему трудовъ и далось ему мучительно. Тѣмъ не менѣе, онъ очень дорожилъ ею и относился къ ней, какъ къ любимому больному ребенку. Такое отношеніе понятно, если имѣть въ виду, что въ ней онъ впервые высказалъ самые задушевные свои взгляды, но въ то же время развилъ ихъ не въ той законченной полнотѣ, какъ бы ему хотѣлось. Въ самомъ понятіи соборности сознанія, въ которомъ кн. С. Н. Трубецкой положилъ ключъ къ рѣшенію всѣхъ проблемъ, заключалась извѣстная двусмысленность: отчасти оно обозначаетъ коллективность, отчасти субстанціальное единство сознаній, отчасти оно обозначаетъ только идеалъ, еще подлежащій осуществленію, отчасти вполнѣ реальное свойство нашей душевной и умственной жизни. Всѣ эти значенія не достаточно различены и формулированы. Еще болѣе серіозный упрекъ можетъ вызвать попытка обратить соборность сознанія въ логическій критерій истины. У идеи „соборности“, какъ она поставлена у кн. С. Н. Трубецкого, никакъ нельзя отрицать глубокаго психологическаго и метафизическаго смысла, тѣмъ не менѣе едва ли возможно обратить ее въ практическое мѣрило достовѣрности нашихъ отдѣльныхъ сужденій. Признавъ что-нибудь за истину, мы при этомъ, конечно, думаемъ, что *всѣ* умы при нормальныхъ условіяхъ должны признать ее; но все же изъ этого не слѣдуетъ, что мы потому только признаемъ ее, что ее признаютъ *всѣ* въ данную минуту: истина становится предметомъ нашей увѣренности прежде всего въ силу своего содержанія и въ силу своего соотвѣтствія съ требованіями мысли каждаго изъ насъ, хотя бы съ нами наши ближніе и не соглашались. Если истина совсѣмъ недоступна для единоличнаго ума, вслѣдствіе его ограниченности и субъективности, какъ она можетъ быть открыта для личныхъ умовъ, взятыхъ вмѣстѣ *)? Эти недоумѣнія не находятъ себѣ законченнаго разрѣшенія въ разсматриваемой статьѣ.

Затрудненія, соединенныя съ понятіемъ соборности, вѣроятно, были причиною, почему это понятіе, первоначально занимавшее въ

*) „Вопр. Фил. и Псих.“. 90—100 ст.

размышленіяхъ кн. С. Н. Трубецкого столь видное мѣсто, въ послѣдующихъ его философскихъ разсужденіяхъ совсѣмъ отступаетъ на второй планъ и даже вовсе перестаетъ упоминаться. Вопросъ для него постепенно переставился,—онъ выдвинулъ проблему о внутреннихъ условіяхъ познаваемости истины для всякаго сознанія вообще, все равно, выражается ли оно въ коллективной или въ личной формѣ. Этотъ вопросъ получилъ глубоко обдуманное и оригинальное рѣшеніе въ статьѣ „Основанія идеализма“, очень внимательно и талантливо обработанной. Кн. С. Н. Трубецкой говаривалъ о ней, что она принадлежитъ къ числу немногихъ его статей, которыя онъ самъ перечитывалъ съ удовольствіемъ.

III.

Статья „Основанія идеализма“ начинается съ указанія на то крушеніе, которое претерпѣлъ умозрительный идеализмъ нѣмецкой философіи во второй половинѣ XIX вѣка. Долго казалось, что въ глубинѣ человѣческаго духа, въ томъ „міровомъ узлѣ“, въ которомъ связывается мышленіе и бытіе, идеальное и реальное, субъективное и объективное, найденъ окончательный ключъ къ рѣшенію основныхъ проблемъ теоретической и практической философіи. Но потомъ настала рѣзкая реакція: умозрѣніе уступило мѣсто позитивизму, скептицизму, матеріализму. Всѣ взгляды и на познаніе и на природу, и на человѣка радикально измѣнились. Что сказать объ этой реакціи? Она представляется вполнѣ естественной и законной, поскольку она направлялась противъ явныхъ излишествъ и явной односторонности въ метафизическихъ толкованіяхъ міра у Гегеля и его предшественниковъ; но въ ней содержалось несомнѣнно несправедливое осужденіе ученія о всеобщемъ логическомъ Разумѣ, какъ условіи возможности знанія и какъ условіи возможности бытія. Идея универсальнаго разума, какъ начала объективнаго логическаго знанія и вмѣстѣ какъ мірового начала, имѣетъ общечеловѣческое значеніе и характеръ и безъ нея нельзя обойтись. Если существующее познаваемо, хотя бы только отчасти, оно, стало-быть, сообразно законамъ нашего разума, т.-е. общимъ логическимъ законамъ нашей мысли. А вѣдь это можетъ только значить, что общія логическія формы и категоріи, которымъ подчинена наша мысль, суть въ то же время внутренніе законы, формы и категоріи самой реальности. Поэтому приходится думать, что метафизика не навсегда пріостановила свое развитіе: за временнымъ отливомъ умозрѣнія готовится его новый приливъ. Рано

или поздно надо сдѣлать послѣдовательный и рѣшительный выборъ между скептицизмомъ, т.-е. логическимъ отрицаніемъ логики, которое само приводитъ себя къ абсурду, и между ученіемъ объ универсальномъ разумѣ—Логосѣ—въ той или другой формѣ. Нѣмецкій идеализмъ еще ждетъ справедливой оцѣнки. Онъ могъ во многомъ ошибаться, это не должно умалять значенія его истинныхъ открытій въ области умозрѣнія. Какъ все истинное и глубокое, эти открытія въ сущности ясны и просты. Дать имъ очеркъ и оцѣнку и составляетъ задачу статьи *).

Идеализмъ древнихъ опирался на различныя недоказанныя метафизическія предположенія; новѣйшій идеализмъ, напротивъ того, не исходитъ изъ какихъ-либо догматическихъ данныхъ или предположеній. Его первое утвержденіе выражаетъ простой, эмпирически данный фактъ: сущее есть то, что является. Есть ли сущее еще что-нибудь другое? Этотъ вопросъ сначала остается открытымъ. Міръ есть явленіе—въ этомъ состоитъ первое положеніе философскаго идеализма. Но что же такое явленіе? Опять ограничиваясь опредѣленіемъ самымъ общимъ, приходится сказать: явленіе есть отношеніе объекта къ субъекту. Слѣдовательно, міръ, какъ явленіе, непремѣнно предполагаетъ субъектъ; „какъ далеко простирается являющійся міръ, такъ далеко простирается субъектъ, которому онъ является“. Кантъ далъ глубокій смыслъ и обоснованіе этому положенію: въ своемъ цѣломъ весь нашъ опытъ, все, что воспринимается нами, обусловлено нашимъ мышленіемъ и воспріятіемъ. Что такое міръ помимо нашего мышленія и воспріятія, существуютъ ли какія-нибудь *вещи въ себѣ*? На этотъ вопросъ даже и отвѣчать нечего. Мы не можемъ себѣ представить объекта, который не былъ бы объектомъ, т.-е. не находился бы во внутреннемъ отношеніи къ субъекту, которое одно и дѣлаетъ его возможнымъ или дѣйствительнымъ предметомъ нашего опыта, чувства, мысли. *Вещь въ себѣ* есть лишь отвлеченное понятіе нашего разума, притомъ содержащее явное противорѣчіе: какъ чистая отвлеченность, возникшая въ умѣ чрезъ устраненіе всего, что намъ извѣстно и доступно, оно не имѣетъ никакой реальности внѣ нашей мысли; а между тѣмъ оно предполагаетъ именно реальность, абсолютно внѣшнюю мысли и не имѣющую къ ней никакого отношенія **).

Какъ же это понять? Значитъ ли это, что идеализмъ превращаетъ весь міръ въ мою единоличную иллюзію, въ мозговое явленіе, какъ

---

*) „Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. XXXI стр. 73—77.
**) „Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. XXXI, 77—80.

училъ Шопенгауэръ? Было бы неправильно такъ объяснять Канта, хотя онъ самъ отчасти подалъ поводъ къ такому толкованію. По Канту, внѣшній міръ существуетъ несомнѣнно внѣ моего мозга, внѣ моего личнаго *я*, точно такъ же, какъ внѣ меня существуютъ другія сознающія личности. Мое личное *я* есть само лишь явленіе, какъ объектъ моего внутренняго опыта. Поэтому внѣшній міръ имѣетъ для меня, во всякомъ случаѣ, не меньшую реальность, чѣмъ мой внутренній міръ. Я знаю даже изъ самонаблюденія, что явленія моего внутренняго міра находятся въ тѣсной зависимости отъ явленій внѣшняго міра, тогда какъ обратно въ большинствѣ случаевъ сказать нельзя. „Явленія существуютъ не въ моемъ мозгу и не въ моемъ единичномъ сознаніи, а въ безпредѣльномъ пространствѣ и времени; мой мозгъ занимаетъ нѣкоторую часть этого пространства, и мое сознаніе ограничено во времени. Этимъ безусловно исключается иллюзіонизмъ, превращающій міръ въ субъективное представленіе. Но вмѣстѣ съ тѣмъ самое *пространство и самое время должны быть признаны идеальными*, какъ общія формы всѣхъ явленій, т.-е. *формы того, что является нашему сознанію*“. Для Канта, пространство и время не суть внѣшнія реальности или вещи, ни свойства такихъ вещей. Пространство есть общая форма всѣхъ возможныхъ внѣшнихъ воспріятій, безъ которой никакой воспринимающій субъектъ не можетъ отличать отъ себя внѣшнія вещи; время есть общая форма всякаго возможнаго воспріятія, безъ которой воспринимающій субъектъ не можетъ различать двухъ послѣдовательныхъ состояній своего сознанія. Въ этомъ смыслѣ они могутъ быть названы субъективными формами воспріятія или чувственности. „Но „субъектомъ“ тутъ является не мое личное эмпирическое воспріятіе, не чувственность Сидора или Петра, а воспріятіе вообще, *чувственность* какъ таковая,— потому что безъ пространства и времени *ничто* не можетъ являться *никакому* чувствующему субъекту, т.-е. никакое чувственное воспріятіе безусловно невозможно“ *). Пространство и время существуютъ помимо моего мозга, помимо моего личнаго *я*, но не помимо чувственности вообще; сказать, что они обусловливаютъ явленія, значитъ признать, что они обусловливаютъ воспріятія; а сказать, что они обусловливаютъ воспріятія, означаетъ признать ихъ *психическій* характеръ, т.-е. ихъ неизбѣжное отношеніе къ чувственности. Явленія предполагаютъ чувственность; и по скольку они существуютъ въ универсальномъ, всеобъемлющемъ пространствѣ и времени, мы выну-

*) „Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. XXXI, стр. 82.

ждены предположить универсальную, всеобъемлющую чувственность. Сущее, какъ являющееся, предполагаетъ такую чувственность, которая есть субъектъ чувственныхъ явленій во времени и пространствѣ,— субъектъ времени и пространства *).

Однородныя соображенія относятся и къ логической дѣятельности познающаго духа. Мы *мыслимъ* явленія и посредствомъ этой мысли познаемъ ихъ. Поэтому явленіе, какъ мы испытываемъ его, опредѣляется не одною чувственностью: мы сравниваемъ, связываемъ наши ощущенія и воспріятія, относимъ ихъ къ тѣмъ или другимъ причинамъ, отожествляемъ, различаемъ, считаемъ и т. д. При этомъ мы необходимо отличаемъ чувство отъ его предмета и мыслимъ этотъ предметъ независимо отъ субъективнаго чувства; и всѣ мыслимыя нами о предметахъ отношенія представляются намъ вполнѣ объективными и реальными. Черезъ это въ насъ возникаетъ идея о мірѣ, какъ закономѣрной связи явленій, причинно обусловливающихъ другъ друга, независимой отъ какихъ бы то ни было состояній нашей чувственности. Причинность есть объективный законъ вселенной, столь же реальный, какъ являющаяся намъ вселенная; но въ одинаковой мѣрѣ это законъ *идеальный*, потому что въ немъ выражается связующая дѣятельность нашей познающей мысли. Это такая же идеальная и всеобщая форма познаваемаго, какъ пространство и время, но она зависитъ уже не отъ чувственности, а отъ нашей мысли, поскольку мысль отличается отъ чувственности. Дѣйствительность немыслима, пока нѣтъ объективной связи между явленіями, пока нѣтъ причинъ и дѣйствій. Опыта нѣтъ, пока я не отличаю мои ощущенія отъ ихъ причинъ и пока я неспособенъ сознавать объективной связи между слѣдующими другъ за другомъ явленіями. Отсюда Кантъ послѣдовательно заключилъ, что причинность есть нѣчто большее, чѣмъ простое представленіе или чисто психологическое состояніе: это логическое понятіе, безъ котораго мы абсолютно не можемъ мыслить объективную дѣйствительность. А это значитъ, что причинность есть общее логическое условіе дѣйствительности, или что дѣйствительность, какъ мы ее знаемъ, имѣетъ *логическое условіе*: она обусловлена логическимъ закономъ, обязательнымъ для всякаго сознанія и для всякой мысли. Къ этому сводится положительный результатъ Кантовой „критики опыта“, какъ ни колебался самъ Кантъ въ оцѣнкѣ этого результата и въ его послѣдовательномъ развитіи **).

*) „Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. XXXI, стр. 84.
**) „Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. XXXI, стр. 84—86.

Дѣйствительность, объективный міръ, существующій въ безпредѣльномъ пространствѣ и времени, имѣетъ *логическое* начало. Сущее обусловлено *субъектомъ*, чувствующимъ и мыслящимъ; дѣйствительность обусловлена универсальною чувственностью и универсальною логическою мыслію. Въ этомъ заключаются огромныя открытія идеализма. Но въ то же время они кажутся такими странными и парадоксальными, съ точки зрѣнія обыкновенныхъ взглядовъ на вещи, что они очень нуждаются въ разъясненіяхъ. Вообразимъ себѣ, что органическая жизнь исчезла съ лица вселенной и осталось одно неорганическое вещество. Это вещество будетъ наполнять пространство, и его частицы по прежнему будутъ вступать въ физическое и химическое взаимодѣйствіе между собой. Въ неорганической природѣ все будетъ протекать такъ же, какъ оно происходило въ присутствіи существъ чувствующихъ и мыслящихъ. И все-таки, если хорошенько подумаемъ, мы убѣдимся, что и въ этомъ неорганическомъ мірѣ пространство, время, причинность суть только *представленія* и *понятія* предполагаемаго чувства и мысли, предполагаемаго зрителя. Представимъ себѣ, что такой зритель исчезаетъ, что изъ міра абсолютно исчезаетъ всякое чувство и мысль,—время, пространство и причинность *ни для кого болѣе не существуютъ*: для бездушнаго атома нѣтъ никакого „прежде“ или „послѣ“, нѣтъ ничего „внѣшняго“, и ничего внутренняго; для него нѣтъ никакого существованія, никакого внѣшняго или внутренняго дѣйствія, нѣтъ ни единства, ни множества, ни тожества съ собою, ни различія отъ другого,—словомъ, нѣтъ совсѣмъ ничего. Бездушное вещество не существуетъ ни для себя, ни для другого субъекта, такъ какъ, по сдѣланному предположенію, этого другого субъекта нѣтъ вовсе ни въ самомъ веществѣ, ни внѣ его. Между тѣмъ то, что ни въ какомъ смыслѣ не дано ни себѣ самому, ни чему-нибудь другому, очевиднымъ образомъ не имѣетъ никакой реальности. Скажутъ ли, что въ себѣ бездушный неорганическій міръ существуетъ въ томъ смыслѣ, что еслибъ онъ былъ воспринятъ постороннимъ наблюдателемъ, онъ явился бы въ видѣ тѣлъ, находящихся въ движеніи? Однако это значило бы лишь уклоняться отъ вопроса: все дѣло въ томъ, въ чемъ же именно дана эта возможность и почему она дана? По представленію наивнаго реализма, пространство, время, атомы, движеніе существуютъ сами по себѣ, какъ что-то абсолютное, независимо отъ какой бы то ни было мысли или чувства. Но что такое время и пространство, существующія сами по себѣ, никому не являющіяся и не наполненныя никакими явленіями? Это время, въ которомъ ничто

ни за чѣмъ не слѣдуетъ, и пространство, въ которомъ ничто ни съ чѣмъ не сосуществуетъ; это ложная отвлеченность, которую невозможно и продумать послѣдовательно. Въ *абсолютномъ* пространствѣ и времени не можетъ быть никакихъ ограниченныхъ, *относительныхъ* временъ и мѣстъ, никакихъ конечныхъ величинъ, а стало быть и никакихъ явленій вещества и движенія. „Въ абсолютномъ времени и пространствѣ никакой „Ахиллесъ не догонитъ черепахи“, ни одинъ атомъ не измѣнитъ мѣста относительно другого атома, точнѣе, никакой атомъ вовсе не будетъ имѣть никакого мѣста—ибо въ абсолютномъ времени и пространствѣ нѣтъ отношеній, нѣтъ ничего относительнаго“. Въ дѣйствительности есть только одно пространство и одно время, вся суть которыхъ въ явленіи и только въ явленіи, т.-е. въ идеальномъ отношеніи объекта къ субъекту. „Безъ субъекта нѣтъ ничего внѣшняго и ничего внутренняго, нѣтъ пространства внѣ чего-либо, нѣтъ времени въ чемъ-нибудь“ *).

Къ понятіямъ причинности, субстанціальности, количества, тожества и т. д. прилагаются вполнѣ аналогичныя соображенія. Что такое причинность сама по себѣ, безъ отношенія къ явленію? Если мы отвлечемся отъ представленія о какомъ бы то ни было субъектѣ, лежащемъ въ основѣ мірового процесса, мы безусловно должны отвергнуть всякую мысль о какой бы то ни было реальной внутренней связи между причиной и дѣйствіемъ. Даже когда мы думаемъ о бездушномъ, чисто-матеріальномъ хаосѣ, мы невольно предполагаемъ причинность въ смѣнѣ его состояній; но это происходитъ благодаря тому только, что мы никакъ не можемъ „отмыслить прочь“ самую мысль, чувство, субъектъ вообще. Мы невольно надѣляемъ каждый атомъ, каждую силу, о которой мы думаемъ, какою-то элементарною субъективностью,—превращаемъ атомъ въ живую монаду. Лишь отъ этого мы можемъ говорить о дѣйствіи или взаимодѣйствіи атомовъ, о внутренно связанныхъ между собою перемѣнахъ въ веществѣ, даже объ индивидуальности предполагаемыхъ атомовъ, ихъ тожествѣ съ собою и различіи отъ другихъ. Понятіе субъекта несомнѣннымъ образомъ лежитъ въ основаніи всѣхъ этихъ представленій. Наоборотъ, если никакой внутренней, логически необходимой связи между состояніями міра не существуетъ, то та внѣшняя причинная связь, которую мы различаемъ въ слѣдованіи явленій, окажется субъективной и будетъ всецѣло сводиться къ нашему субъективному сознанію. Другими словами: если связь явленій призрачна, она при-

*) „Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. XXXI, стр. 88—91.

вносится нашимъ познающимъ субъектомъ извнѣ; если она реальна, она привносится изнутри субъектомъ, лежащимъ въ основаніи самихъ явленій. Но въ обоихъ случаяхъ она *идеальна*—или въ смыслѣ субъективнаго, или въ смыслѣ объективнаго, „трансцендентальнаго“ идеализма *).

Подобнымъ же образомъ и опредѣленія количества и величины суть опредѣленія *идеальныя*, независимо отъ того, призрачны они или объективны; самъ по себѣ никакой предметъ не великъ, ни малъ, ни единъ, ни множественъ, но получаетъ тѣ или другія количественныя опредѣленія по отношенію къ другимъ предметамъ въ нашей измѣряющей мысли. И единство, и множество, и величина вообще предполагаетъ анализъ и синтезъ, какъ свое неизбѣжное условіе. Одинаково опредѣленія тожества и различія суть также опредѣленія логическія. Въ самомъ дѣлѣ, мы приписываемъ всякому предмету тожество съ собою только въ силу абсолютной *немыслимости* противнаго. Но если мы признаемъ такое обоснованіе изъ немыслимости, мы должны тѣмъ самымъ признать, что вещи подчиняются логическимъ законамъ, или, точнѣе, что все сущее опредѣляется такими законами **). Поэтому, если уже допускать міръ вещей въ себѣ, находящійся внѣ всякихъ отношеній къ сознанію, то нужно опредѣлять его какъ *нелогичное абсолютное* и не распространять на него никакихъ логическихъ опредѣленій. Но тогда мы не только должны принципіально отказаться его какъ-нибудь мыслить, у насъ вообще не останется ровно никакихъ основаній предполагать его. Этотъ нелогичный міръ нельзя считать ни причиной, ни субстанціей наблюдаемыхъ нами явленій, онъ вообще не находится съ ними ни въ какой связи, потому что и причина, и субстанція, и связь суть логическія опредѣленія. А въ такомъ случаѣ зачѣмъ же онъ нуженъ?

Все такимъ образомъ сводится къ одному общему результату: нѣтъ явленій внѣ сознанія; условіе самой возможности явленія есть прежде всего чуствующій и мыслящій субъектъ, который одинаково обусловливаетъ какъ субъективную мысль и чувство, такъ и объективный міръ во времени и пространствѣ, „и когда мы мыслимъ весь необъятный міръ явленій въ безконечной совокупности его связанныхъ между собою функцій и отношеній, мы тѣмъ самымъ необходимо предполагаемъ *субъектъ* этого мірового объекта, какъ его трансцендентальное метафизическое условіе“. Этимъ совершенно упраздняется

*) „Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. XXXI, стр. 91—98.
**) Тамъ же. Кн. XXXI, ст. 93—95.

матеріалистическое ученіе съ его наивнымъ, некритическимъ реализмомъ. „Въ наши дни, послѣ вѣкового развитія критической философіи, матеріализмъ представляется столь же отжившею теоріей, какъ напр., геоцентрическая теорія *)".

Изъ сказаннаго видно, что мысль объ универсальномъ субъектѣ космической чувственности и космической закономѣрности, занимающая столь важное мѣсто въ статьѣ „О природѣ человѣческаго сознанія", возвращается и въ „Основаніяхъ идеализма", хотя въ нѣсколько иномъ освѣщеніи. Тамъ сознанію этого всемірнаго субъекта приписывается иногда совсѣмъ абсолютный характеръ, и самъ этотъ субъектъ какъ будто не различается отъ абсолютнаго начала вещей. Здѣсь мы уже не замѣчаемъ такого сліянія. По краней мѣрѣ въ отвѣтѣ на разборъ Б. Н. Чичерина „Основаній идеализма", носящемъ названіе „Въ защиту идеализма", кн. С. Н. Трубецкой рѣшительно отдѣляетъ понятіе о субъектѣ всемірной чувственности, какъ о міровой душѣ, отъ понятія о Божественномъ умѣ. Онъ прямо говоритъ: „Не становясь на точку зрѣнія пантеизма, я не считаю Божество міровымъ субъектомъ". Но если субъектомъ трансцендентальной чувственности не является ни ограниченное чувствующее существо, ни вѣчный Духъ или безплотный Разумъ, то это еще не значитъ, чтобы такого субъекта не было вовсе. Надо прежде всего рѣшить, есть ли вселенная простой механизмъ, въ которомъ случайно образовались отдѣльные организмы, или она есть живое, одушевленное цѣлое? Есть много аргументовъ въ пользу того и другого предположенія. Я раздѣляю послѣднее, т.-е. признаю міръ одушевленнымъ. И однимъ изъ рѣшительныхъ доказательствъ въ пользу такого предположенія представляется мнѣ открытіе Канта относительно природы времени и пространства, ибо это открытіе, сдѣланное помимо всякихъ космологическихъ или натурфилософскихъ гипотезъ, доказываетъ существованіе универсальной, мірообъемлющей *чувственности*. Если субъектомъ такой чувственности не можетъ быть ни ограниченное идивидуальное существо, ни существо абсолютное, то остается допустить, что ея субъектомъ можетъ быть только такое психофизическое существо, которое столь же универсально, какъ пространство и время, но вмѣстѣ съ тѣмъ, подобно времени и пространству, не обладаетъ признаками абсолютнаго бытія: это—*космическое существо* или міръ въ своей психической основѣ,—то, что Платонъ называлъ Міровою Душою" **).

---

*) „Вопр. Фил. и Псих." Кн. XXXI, стр. 95—96.
**) „Вопр. Фил. и Псих." Кн. XXXVII, стр. 302—303.

Сущее есть явленіе,—въ этомъ исходномъ положеніи идеализма заключается относительное оправданіе эмпирической точки зрѣнія на вещи. Поэтому метафизика, не признающая правды эмпиризма и не обосновывающая его собою, есть ложная метафизика. Но это все-таки не значитъ, чтобы она могла остановиться на эмпиризмѣ и удовлетвориться опредѣленіемъ сущаго, какъ являющагося. Напротивъ, критика показывала намъ, что такое опредѣленіе неизбѣжно предполагаетъ отношеніе объекта къ субъекту; другими словами, оно есть лишь *субъективное* опредѣленіе сущаго, данное съ точки зрѣнія субъекта, и его нельзя признать окончательнымъ. „Чтобы возвыситься надъ такимъ субъективнымъ отношеніемъ и дать объективное опредѣленіе сущаго, метафизика должна поставить шире основной вопросъ теоріи познанія, съ которой она нераздѣльно связана: *что такое отношеніе субъекта и объекта, и какъ оно возможно?*“ *).

Какъ относится познающій духъ къ познаваемой дѣйствительности? Отвѣтъ всего чаще облекается въ дуалистическую форму; въ цѣломъ рядѣ древнихъ и новыхъ системъ мысль противополагается веществу какъ самостоятельному и отличному отъ нея началу. Такое рѣшеніе однако, совершенно не объясняетъ возможнаго соотношенія этихъ началъ: какимъ образомъ нѣчто абсолютно чуждое мысли можетъ быть воспринято и понято ею? То же самое приходится сказать о нѣкоторыхъ новѣйшихъ ученіяхъ, противополагающихъ субъективное сознаніе внѣшней ему, непознаваемой реальности. Какимъ образомъ нѣчто абсолютно чуждое, внѣшнее всякое чувству и мысли можетъ служить основою чувственнаго и мыслимаго нами міра?

Въ отвѣтъ на эти неразрѣшимыя недоумѣнія являются различныя „системы тожества“, начиная отъ стоиковъ, пытавшихся примирить дуализмъ Платона и Аристотеля, и кончая ученіемъ Шеллинга и Гегеля. Во взаимодѣйствіи познающаго ума и познаваемой природы мы имѣемъ осуществленіе внутренняго *единства субъекта и объекта*. Такое единство необходимо предполагается во всякомъ познаніи, во всякомъ актѣ логическаго мышленія. Поэтому Шеллингъ признаетъ „тожество субъекта и объекта“ основаніемъ всей философіи: безъ такого основнаго, существеннаго тожества нельзя понять, какимъ образомъ разумъ можетъ согласоваться съ природой. Кантъ смотрѣлъ на дѣло нѣсколько иначе; онъ думалъ, что разумъ, познавая міръ опыта, тѣмъ самымъ создаетъ его, что онъ налагаетъ на этотъ міръ свои субъективныя формы и понятія и

*) „Вопр. Фил. и Псих.“ Кн. XXXI, стр. 96—97.

тѣмъ дѣлаетъ возможною природу, какъ мы ее знаемъ. Однако, съ точки зрѣнія логическаго идеализма, такой отвѣтъ едва ли достаточенъ. Если бы наше познаніе заключалось только въ томъ, что нашъ разсудокъ роковымъ образомъ накладываетъ свои субъективныя понятія на совершенно чуждый имъ внѣшній матеріалъ, тогда оно было бы мнимымъ и призрачнымъ, *не—логичнымъ* въ самомъ своемъ корнѣ. „Ибо для того, чтобы логично налагать на вещи тѣ или другія понятія, мы должны имѣть на то положительное основаніе въ самихъ вещахъ“. И вотъ Шеллингъ вышелъ за предѣлы „субъективнаго“ идеализма Канта. Для него міръ явленій не есть результатъ взаимодѣйствія нашего субъекта съ *вещами въ себѣ*. Наши субъективныя представленія и понятія могутъ быть согласны съ независимою отъ нихъ объективной природой лишь постольку, поскольку они имѣютъ основаніе въ самихъ вещахъ; нашъ разумъ логически мыслитъ явленія въ своихъ понятіяхъ только потому, что соотвѣтствующія этимъ понятіямъ отношенія реально обусловливаютъ природу. Иначе сказать, самая форма объективнаго бытія, самый объектъ, самая природа внутренно тожественна съ духомъ, съ познающимъ субъектомъ*).

Окончательное развитіе этому ученію придалъ Гегель: тожество субъекта и объекта опредѣляется имъ какъ логическая мысль. Все сущее, все являющееся, все чувственное опредѣляется мыслію и понимается ею же. Безъ нея нѣтъ ни тожества, ни различія, ни бытія, ни небытія „Основное начало философіи Гегеля сводится къ самоочевидному положенію: *безъ мысли и внѣ мысли ничто не мыслимо. Отсюда сущее опредѣляется какъ объективная мысль, или идея*“. Такое опредѣленіе проще, чѣмъ кажется, и свободно отъ предвзятыхъ догматическихъ предположеній. „Сущее“ во всякомъ случаѣ есть понятіе нашего ума, независимо отъ того, соотвѣтствуетъ этому понятію какая-нибудь реальность внѣ мысли или нѣтъ. Но Гегель пошелъ въ своихъ выводахъ гораздо дальше: для него никакая реальность внѣ мысли немыслима; всякая реальность, все существующее извѣстно намъ только какъ мыслимое нами,—включая сюда и то, что мы чувствуемъ и воспринимаемъ, — потому что все есть возможный, дѣйствительный или необходимый предметъ нашей мысли. Мысль не знаетъ „вещей въ себѣ“: вѣдь и „вещь въ себѣ“ есть только отвлеченное понятіе нашего ума и ничего больше. Внѣ мысли нѣтъ никакого бытія *).

Такимъ образомъ у Гегеля общій принципъ всѣхъ метафизическихъ опредѣленій, изъ котораго всѣ они логически вытекаютъ, есть

*) „Вопр. Фил. и Псих.“ Кн. XXXI, стр. 97—101.
**) „Вопр. Фил. и Псих.“ Кн. XXXI, стр. 101—103.

необходимая, логическая мысль,—абсолютная идея, заключающая въ себѣ единство субъекта и объекта въ вѣчномъ процессѣ мышленія. Каждое изъ частныхъ опредѣленій, полагаемыхъ ею въ ея саморазвитіи, взятое само по себѣ, ложно въ своей односторонности и находится во внутреннемъ противорѣчіи съ прочими логическими опредѣленіями; но въ цѣломъ мысли всѣ эти опредѣленія органически связаны между собою, взаимно примиряются и пополняютъ другъ друга. Въ смѣнѣ моментовъ противоположенія и примиренія между отдѣльными логическими опредѣленіями и состоитъ, по Гегелю, вся жизнь міра. Поэтому система Гегеля есть *панлогизмъ*, *вселогическая* философія, поскольку въ ней Логосъ, логическій принципъ знанія является абсолютнымъ началомъ существующаго. И тѣмъ не менѣе эта универсальная метафизика потерпѣла полное крушеніе предъ судомъ послѣдующей философіи и науки. Какъ же могла эта насквозь логическая система оказаться логически несостоятельною *)?

Все существующее сводится ко логической идеѣ,—таковъ смыслъ Гегелевскаго положенія: „все существующее разумно“; дѣйствительный міровой процессъ долженъ быть объясненъ какъ разумный, логическій процессъ. Если логическій принципъ нашего знанія есть принципъ абсолютный, то онъ обосновываетъ собой все сущее и въ то же время идеально заключаетъ въ себѣ всю систему возможнаго знанія. Поэтому провѣрка этого принципа, въ качествѣ дѣйствительно безусловнаго и всеобщаго, должна состоять въ логической дедукціи изъ него всей системы нашихъ знаній. Природа и исторія должны быть выведены изъ него и построены логически a priori, потому что только такое построеніе можетъ быть подлиннымъ воспроизведеніемъ ихъ дѣйствительнаго происхожденія и развитія. Гегель совершенно серіозно поставилъ себѣ такую задачу, и вотъ объ нее-то и разбились всѣ его усилія.

Прежде всего пала пресловутая „натурфилософія“, надъ которой такъ много потрудились и Шеллингъ, и Гегель. Всѣ попытки вывести природу изъ понятій чистаго разума оказались тщетными. „На самомъ дѣлѣ философы ничего и не выводили: они строили изъ ветхаго и крайне непрочнаго матеріала, подгоняя свои естественно-историческія познанія подъ рамки своей логической системы. Но ихъ наука о природѣ была вопіющимъ анахронизмомъ уже въ ихъ эпоху. И въ то самое время, какъ они все болѣе и болѣе запутывались въ своей метафизической паутинѣ, создавая призрачный міръ,—научное

*) Тамъ же. Кн. XXXI, стр. 105—106.

естествознаніе двигалось впередъ, открывая подлинные міры посредствомъ усовершенствованныхъ методовъ и орудій опыта и наблюденія". Въ области исторіи человѣческаго духа построительный методъ Гегеля имѣлъ несомнѣнно большій успѣхъ, благодаря его обширнымъ историческимъ познаніямъ и необычайному дару историческаго пониманія. Но все-таки исторія, какъ и природа, не можетъ быть „раціонализирована": „въ исторіи, какъ и въ природѣ, реальный процессъ не совпадаетъ съ логическимъ и потому не построяется историкомъ a priori, но изучается и объясняется имъ a posteriori. Иначе историкъ не былъ бы ограниченъ однимъ прошедшимъ и притомъ только извѣстною ему небольшою частью прошедшаго: онъ могъ бы логически „строить" будущее, предсказывать его съ безусловною достовѣрностью". Недостаточный въ области естествознанія и исторіи принципъ Гегеля оказался столь же недостаточнымъ и въ психологіи: человѣческая душа не есть исключительно вещь мыслящая,—она есть также и *волящая*, и *чувствующая* вещь. „Попытка свести волю, чувство и чувственность къ мышленію, психологическое къ логическому, была столь же неудачной, какъ и обратная попытка противоположной Гегелю школы психологовъ—свести мышленіе къ чувству и волѣ, или логику къ психологіи".

Такимъ образомъ между „панлогизмомъ" Гегеля и эмпирическою наукой существуетъ несомнѣнная антиномія; и зависитъ она не отъ частныхъ ошибокъ Гегеля и не отъ простыхъ недочетовъ въ его естественно-научныхъ познаніяхъ. „По-настоящему такихъ познаній вовсе и не требовалось бы, если бы отвлеченная дедукція могла замѣнять ихъ собою". Эмпирическая наука противорѣчитъ логическому идеализму въ самомъ принципѣ: природу, исторію, человѣческую душу нельзя свести къ логическимъ категоріямъ. *Сущее не сводится къ логической идеѣ* *).

Философія Гегеля не была тою абсолютною и окончательною системой, какою она представлялась своему создателю; она была лишь однимъ изъ моментовъ развитія философской мысли, моментомъ крайняго отвлеченнаго раціонализма; этотъ раціонализмъ, по тому самому закону діалектическаго развитія, который впервые былъ формулированъ Гегелемъ, вызвалъ другую противоположность въ сферѣ умозрѣнія—философію ирраціональнаго, или безсознательнаго. Наиболѣе крупнымъ представителемъ этой философіи явился Шопенгауэръ. Однако уже въ собственныхъ ученіяхъ Шеллинга и Гегеля

*) „Вопр. Фил. и Псих.". Кн. XXXII, стр. 226—229.

заключались сѣмена ирраціоналистическихъ тенденцій. У Шеллинга абсолютное тожество субъекта и объекта или природы и духа, понимаемое какъ *безразличіе*, представляетъ собою начало, чуждое идеализму; въ своемъ отвлеченномъ тожествѣ съ природой духъ перестаетъ отъ нея различаться, т.-е. перестаетъ быть духомъ; это уже не субъектъ, а совершенно неопредѣленная, безсознательная сила, которая путемъ какого-то непостижимаго самораздвоенія можетъ пробудиться къ творчеству и самосознанію. Съ другой стороны, въ системѣ Гегеля переходъ отъ абсолютной идеи, съ ея вѣчными, всегда въ ней примиренными опредѣленіями, къ реальной чувственной природѣ съ ея текучими и случайными процессами оказывается непонятнымъ скачкомъ, ирраціональнымъ и непостижимымъ отпаденіемъ идеи отъ себя самой. Такимъ образомъ, отвлеченный идеализмъ Гегеля, признававшій въ основѣ сущаго чисто логическій процессъ, вынужденъ предположить нѣчто, по существу не только противоположное, но и противорѣчащее своему коренному смыслу,—вполнѣ ирраціональное возникновеніе всего реальнаго міра. И нетрудно видѣть, что такое предположеніе являлось неизбѣжнымъ: если все существующее, какъ мыслимое, опредѣляется понятіями разума, „то самое *бытіе*, самая *дѣйствительность* того, что соотвѣтствуетъ этимъ понятіямъ, не опредѣляется никакими понятіями или, точнѣе, не сводится къ понятію“. Пусть сто талеровъ въ моемъ карманѣ, по своему понятію, не отличаются отъ ста талеровъ, существующихъ въ умѣ философа: первые все-таки отличаются отъ вторыхъ своимъ реальнымъ *бытіемъ*, и его никакъ изъ ихъ логическихъ признаковъ отвлеченно вывести нельзя. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что все существующее, все дѣйствительное—*не разумно*, т.-е. сверхлогично, ирраціонально, поскольку оно дѣйствительно существуетъ. Такое положеніе отчасти уже защищалъ Шеллингъ въ послѣдній періодъ своей философіи; еще рѣзче его развивали пессимисты Шопенгауэръ и Гартманъ, у которыхъ ирраціональность жизни сливалась съ ея полнымъ безсмысліемъ *).

Однако, когда рѣчь идетъ объ отношеніи нашей мысли къ дѣйствительности, приходится говорить не только объ ирраціональности *бытія* этой послѣдней. Реальное отличается отъ мысли еще своею *конкретною индивидуальностью* и *чувственностью*. Наша мысль всегда обща и отвлеченна; понимается и мыслится только общее; напротивъ, дѣйствительно существуютъ лишь единичныя конкретныя су-

*) „Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. XXXII, стр. 231—233.

щества. Поэтому никакая реальность не покрывается и не растворяется въ своемъ понятіи; реальное существо есть нѣчто большее, чѣмъ простая мыслимая возможность. Міръ отличныхъ отъ насъ живыхъ существъ и вещей не сводится къ нашей мысли и чувству и, стало-быть, не можетъ быть выведенъ изъ нихъ путемъ какого-либо умозаключенія. Реальность не объяснима безъ реальности. И съ другой стороны, предположеніе такой реальности есть необходимое предположеніе всей нашей мысли: безъ него наша мысль не имѣла бы никакого возможнаго содержанія.

Такимъ образомъ, антиномія между логическимъ идеализмомъ и эмпиризмомъ лежитъ глубже философіи Гегеля. Корень ея заключается въ самой человѣческой мысли, во внутреннемъ противорѣчіи, присущемъ всѣмъ нашимъ понятіямъ, потому что всякое понятіе, взятое въ своей отвлеченности, содержитъ въ себѣ извѣстное противорѣчіе съ тою конкретною дѣйствительностью, отъ которой оно отвлекается. Если бы отвлеченная мысль могла быть абсолютнымъ принципомъ философіи, система Гегеля была бы абсолютной системой. Но на самомъ дѣлѣ наша мысль истинна и положительна только въ своемъ возможномъ или дѣйствительномъ отношеніи къ сущему, которое *дано* ей или *неизбѣжно предполагается* ею. Внѣ такого отношенія, мысль будетъ только ложнымъ, расплывающимся признакомъ дѣйствительности. „Внѣ мысли ничто не мыслимо“, но, съ другой стороны, сама мысль въ своей отвлеченности противоположна сущему.

А это все значитъ, что и второе изъ достигнутыхъ нами общихъ опредѣленій сущаго столь же, недостаточно, какъ и первое: сущее не есть идея, точно такъ же какъ оно не есть только явленіе; оно не исчерпывается ни тѣмъ, ни другимъ опредѣленіемъ. Мысль непремѣнно предполагаетъ нѣкоторую данную дѣйствительность. „Отвлеченное понятіе не существуетъ нигдѣ, кромѣ нашего субъективнаго разума: оно относительно въ двоякомъ смыслѣ: по своему отношенію къ мыслящему разуму и по своему отношенію къ конкретнымъ вещамъ, къ субъекту и къ объекту“. Никакія понятія нельзя принимать безотносительно: мысль, какъ таковая, логически относится къ данному или предполагаемому сущему. Поэтому даже самыя общія понятія нашего ума, такъ называемыя логическія категоріи, суть только основные типы отношенія мысли къ своему предмету. Категоріи мысли логичны не потому, что онѣ суть продуктъ чистой дѣятельности разсудка, какъ о нихъ думалъ Кантъ, а потому, что онѣ имѣютъ достаточное основаніе въ сущей дѣйствительности; онѣ

истинны не потому, что разумны, но разумны потому, что онѣ истинны *).

Даже основные логическіе законы, которыми опредѣляется сама наша мысль,—законы тожества, противорѣчія, достаточнаго основанія и исключеннаго третьяго—раскрываются лишь въ отношеніи этой мысли къ сущему. Безъ такого отношенія къ данной реальности не было бы ни различія, ни тожества, и никакая мысль не имѣла бы никакого логическаго основанія. Подобнымъ образомъ и категоріи представляются намъ логическими лишь черезъ это отношеніе: онѣ прилагаются къ вещамъ по логическимъ законамъ, т.-е. по достаточному основанію; я не долженъ понимать многое какъ единое, или необходимое какъ случайное; я долженъ видѣть причинность, взаимодѣйствіе, множество, единство и т. д. только тамъ, гдѣ я имѣю на то основаніе въ самихъ явленіяхъ. Поэтому всѣ категоріи могутъ быть логически выведены и построены изъ возможнаго отношенія мысли къ сущему **).

Сущее опредѣляется мыслью согласно законамъ тожества и различія: 1) какъ тожественное себѣ; 2) какъ отличное отъ мысли; 3) какъ внутренно тожественное съ мыслію въ различіи и различное въ тожествѣ (сущее тожественно съ мыслію, поскольку оно ее наполняетъ и ею наполняется, и оно различно отъ нея, поскольку оно обосновываетъ мысль и поскольку оно не только *мыслится* но *есть*). Отсюда вытекаютъ дальнѣйшія опредѣленія сущаго по категоріямъ *качества* и *количества*. По категоріямъ *качества*, которыя соотвѣтствуютъ умственнымъ актамъ утвержденія, отрицанія и ограниченія, сущее опредѣляется въ своемъ отношеніи къ мысли: 1) какъ положительное, пребывающее, *реальное сущее*,—все равно, будь то реальность, тожественная съ мыслящимъ духомъ, или отличная отъ него матерія, сила или какой-нибудь другой объектъ мысли; 2) оно опредѣляется чисто *отрицательно*,—какъ противоположность мысли, какъ реальность, отъ нея отличная,—что мы наблюдаемъ, напр., въ системахъ матеріализма, субъективнаго идеализма и т. п.; 3) оно опредѣляется какъ ограниченное, относительное сущее, что видимъ, напр., въ системахъ эмпиризма или релативизма. Наконецъ, 4) сущее опредѣляется какъ абсолютная реальность, т.-е. такая, которая, въ противоположность всему ограниченному и конечному, понимается какъ всеобъемлющая полнота бытія, тожественная въ различіяхъ, какъ

*) „Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. XXXII, стр. 234—240.
**) Тамъ же. Кн. XXXII. Стр. 240—241.

положительная безконечность, потенціально заключающая въ себѣ все конечное. Такъ опредѣляется сущее въ цѣломъ рядѣ умозрительныхъ ученій *) По взгляду князя С. Н. Трубецкого, каждое изъ приведенныхъ опредѣленій можетъ быть развито въ цѣлое философское ученіе. И такъ смотритъ онъ на всѣ логическія категоріи вообще: въ дальнѣйшемъ изложеніи онъ показываетъ, какъ разнообразно выступали отдѣльныя логическія категоріи въ исторіи мысли, а также и то, къ какимъ неизбѣжнымъ противорѣчіямъ приводитъ ихъ безотносительное отвлеченное признаніе за полную истину. Въ связи съ этимъ онъ очень высоко ставитъ Гегелевское воззрѣніе на исторію философскихъ идей, какъ на внутренно-необходимую смѣну общихъ логическихъ опредѣленій существующаго **).

По категоріямъ *количества* сущее опредѣляется, какъ *единое*, какъ *многое* и какъ *все* или *всеединое*. Въ своей отвлеченной идеѣ оно неизбѣжно понимается какъ единое: еще Парменидъ показалъ, что въ отвлеченномъ понятіи сущаго, равнаго только себѣ самому, отрицается все, что отъ него отлично, и такимъ образомъ остается лишь отвлеченное единство. Но мысль не можетъ застыть на такомъ единствѣ хотя бы по той причинѣ, что во всякомъ актѣ мысли заключается какъ бы раздвоеніе между субъектомъ и объектомъ, между предметомъ и мыслію о немъ, которое должно выразиться и въ нашихъ понятіяхъ. Въ отношеніи мысли къ сущему и въ ихъ основномъ различіи заключается, слѣдовательно, потенціальное *множество* идеальныхъ опредѣленій. Можно сказать, что въ отношеніи мысли къ сущему и въ тожествѣ и различіи между ними дано и мыслимое единство, и раздвоеніе, и конкретное единство во множествѣ. Соотвѣтственно этому, и сущее опредѣляется какъ *единое* — въ своей общей идеѣ, какъ *не-единое*—въ своемъ отличіи отъ мысли или идеи, какъ *многое*—въ совокупности своихъ реальныхъ отношеній и мыслимыхъ опредѣленій, и какъ всеобщее или *всеединое*—въ идеальномъ синтезѣ этихъ опредѣленій и признаковъ ***).

Далѣе, сущее понимается нами по закону достаточнаго основанія, какъ то, что обосновываетъ свои опредѣленія. „Отношеніе основанія къ тому, что имъ обусловливается, опредѣляется по категоріямъ отношенія, какъ реальная зависимость субстанціальности или причинности, т.-е. какъ отношеніе признака къ субстанціи или слѣдствія къ причинѣ“. Сущее въ своемъ тожествѣ самому себѣ мыслится какъ

*) „Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. XXXII, стр. 249—250.
**) Тамъ же Кн. XXXII. стр. 247—248.
***) „Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. XXXII, стр. 251—252.

субстанція своихъ признаковъ или опредѣленій; въ своемъ различіи отъ мыслящаго и воспринимающаго субъекта оно опредѣляется какъ *причина* относительнаго и обусловленнаго бытія,—явленій въ насъ; съ другой стороны, самый субъектъ или мыслящій разумъ понимается какъ дѣйствующая причина по отношенію къ внѣшней реальности. Сущее, какъ ограниченное, которому противолежитъ другое, также ограниченное сущее, мыслится во взаимодѣйствіи съ нимъ; явленія понимаются какъ результатъ взаимодѣйствія многихъ частныхъ причинъ, а въ послѣднемъ основаніи—какъ результатъ взаимодѣйствія субъекта и объекта. Наконецъ, сущее опредѣляется какъ безусловное начало, поскольку оно мыслится какъ абсолютное основаніе своихъ опредѣленій, въ отличіе отъ всего обусловленнаго *).

Одинаково изъ отношенія мысли къ существующему вытекаютъ и всѣ категоріи *модальности*. Сущее опредѣляется въ своемъ самомъ общемъ и отвлеченномъ отношеніи къ мысли, какъ *возможное* или просто *мыслимое*. Съ другой стороны, въ своемъ отличіи отъ чисто мыслимой возможности оно понимается какъ *дѣйствительное*. Но это дѣйствительное не есть что-нибудь абсолютно чуждое мысли, оно нами *понимается*, и поскольку оно намъ понятно во внутренней связи своихъ наличныхъ состояній, оно сознается какъ *необходимое*: міръ представляется намъ какъ связная совокупность вещей или существъ и какъ необходимая причинная связь явленій, подчиненныхъ общимъ законамъ и единому порядку **).

Систематическое изложеніе такихъ основныхъ отвлеченныхъ опредѣленій сущаго составляетъ элементарную метафизику или формальную науку о способахъ пониманія сущаго. Одно изъ самыхъ распространенныхъ возраженій противъ такой метафизики заключается въ томъ, что она отвлечена. „Это возраженіе банально потому, что метафизика, несомнѣнно, должна быть отвлеченна и притомъ въ высшей степени: недостатокъ отдѣльныхъ метафизическихъ построеній, исходящихъ изъ тѣхъ или другихъ частныхъ концепцій или опредѣленій, состоитъ не въ томъ, что они отвлеченны, а въ томъ, что они недостаточно отвлеченны и общи, что они ложнымъ образомъ исключаютъ мыслимость противоположныхъ опредѣленій,—мыслимость, доказанную умозрѣніемъ и историческимъ опытомъ... Критическая метафизика должна быть сознательно отвлеченной: исходя изъ самаго

*) Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. XXXII, стр. 154.
**) Тамъ же. Кн. XXXII, стр, 257—258.

отвлеченнаго опредѣленія сущаго, она должна сознавать границы отвлеченной мысли“ *).

Но этимъ всѣмъ неизбѣжно ставится новый вопросъ: исчерпывается ли метафизика такими чисто формальными опредѣленіями? Вѣдь сущее предполагается нами, какъ нѣчто, отличное отъ этихъ мыслимыхъ опредѣленій, какъ ихъ общее конкретное подлежащее и основа, а въ такомъ случаѣ оно, очевидно, не покрывается ими и должно имѣть свои особыя *реальныя опредѣленія*, которыя, повидимому, не могутъ быть доступны ни нашей отвлеченной мысли, ни нашей субъективной чувственности. До сихъ поръ мы не выходили изъ предѣловъ нашей мысли и чувства, и могло казаться, что они составляютъ намъ вполнѣ достаточныя данныя для пониманія дѣйствительности; но теперь для насъ все болѣе выясняется та истина, что сущее лежитъ внѣ ихъ и представляетъ нѣчто совершенно самобытное по отношенію къ нимъ. Что же? Существуетъ ли какое-нибудь „непосредственное воспріятіе“ этого реальнаго сущаго, какъ особый, третій источникъ познанія на ряду съ разумомъ и чувственностью? Если оно существуетъ, то какъ оно относится къ этимъ первымъ двумъ источникамъ знанія? И наконецъ, чѣмъ является сущее для такого непосредственнаго воспріятія**)?

Мое чувство ограничено мною, „моей кожей“, какъ выражался Кондильякъ; съ другой стороны, моя мысль, взятая отвлеченно, также не содержитъ въ себѣ достаточнаго основанія для перехода къ дѣйствительно существующему путемъ какого-либо онтологическаго умозаключенія. Допустимъ, что всякое субъективное состояніе предполагаетъ реальное воздѣйствіе извнѣ; допустимъ, что и самая мысль неизбѣжно подразумѣваетъ отношеніе къ реальному сущему, какъ это было показано раньше. Все это еще не объясняетъ того, откуда мы знаемъ о такой реальности, какимъ образомъ она дается нашему духу и сознается какъ данная. Пускай мысль и чувство суть отношенія; чтобы понять отношеніе, мы должны знать соотносящіеся термины. Если въ нашемъ сознаніи намъ данъ лишъ одинъ терминъ, какимъ образомъ намъ можетъ быть открытъ другой терминъ, — то реальное, что есть внѣ нашего сознанія?*).

Реальность міра или внѣшнихъ мнѣ существъ столь же несомнѣнна для меня, какъ и моя собственная реальность. Эта вѣра обусловливаетъ весь мой опытъ, т.-е. внутренній и внѣшній міръ, какъ онъ

*) „Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. XXXII, стр. 259—261.
**) Тамъ же Кн. XXXII, стр. 262—263.
***) „Вопр. Фил. и Псих.“ Кн. XXXIII, стр. 406—407.

сознается мною. Вѣра въ этомъ смыслѣ имманентна всему моему сознанію, насколько оно относится къ сущему. И если я никакъ не могу отрѣшиться отъ этой вѣры, то приходится допустить, что само сущее метафизически обосновываетъ эту мою вѣру, а съ нею вмѣстѣ мою мысль и чувство,—все мое познаніе, какъ и весь являющійся міръ. Каковы физическія условія такого воспріятія реальности, это намъ совершенно неизвѣстно, подобно тому, какъ для насъ окружена тайной и та связь, которая соединяетъ отправленія нашей нервно-мозговой системы съ нашею психическою дѣятельностью. Одно безспорно: я не могу отдѣлаться отъ предположенія реальности, независимой отъ моей мысли, данной ей, существующей внѣ ея или до нея. Такое предположеніе, разсматриваемое съ точки зрѣнія психологіи или теоріи познанія, есть актъ вѣры, а не одной мысли или чувства. Поэтому можно сказать, что все наше знаніе и опытъ, поскольку они относятся къ реальному сущему, предполагаютъ вѣру, какъ непосредственный актъ познающаго духа, не сводимый ни къ чувству, ни къ мысли*).

Въ самомъ дѣлѣ, разсматривая наши познавательные процессы, мы убѣждаемся въ томъ, что вѣра дѣйствительно служитъ факторомъ всего нашего познанія, будучи имманентна и мышленію, и чуству. Такъ относительно познанія природы ясно, что въ немъ учавствуютъ всѣ три способности нашего духа: посредствомъ чувствъ я воспринимаю послѣдовательныя явленія, посредствомъ мысли я познаю ихъ въ объективно-логической связи, посредствомъ вѣры я понимаю эту связь какъ реальную и независимую отъ моего сознанія. Можно подумать, что иначе обстоитъ дѣло съ собственной жизнію нашей души: когда мы понимаемъ тѣ или другія явленія какъ дѣйствія нашего собственнаго *я*, то реальная причина этихъ дѣйствій, повидимому, дана намъ непосредственно въ нашемъ самосознаніи. Однако достаточно всмотрѣться внимательнѣе въ процессъ нашего самосознанія, чтобы убѣдиться, что и здѣсь не все ограничивается нашею мыслію и нашимъ чувствомъ. Наше *я*, какъ реальный субъектъ нашей внутренней жизни, очевидно, не есть простой *объектъ* мысли и чувства, а нѣчто большее. Конечно, мы знаемъ объ этомъ субъектѣ лишь постольку, поскольку онъ такъ или иначе *объективируется* въ нашемъ сознаніи; но именно потому и приходится сказать, что наше самосознаніе или отвлеченно, или ограниченно, и что мы вынуждены отличать душу отъ ея явленій въ сознаніи. Далѣе, если я могу от-

*) „Вопр. Фил. и Псих.“ Кн. XXXIII, стр. 407—409.

носить свои состоянія къ прошедшему и будущему, свои настоящія представленія къ прошлымъ событіямъ, которыхъ нѣтъ уже или къ будущимъ, которыхъ нѣтъ еще, то это одно показываетъ намъ, что духъ нашъ не ограниченъ никакими временными фактами сознанія, а заключаетъ въ себѣ сознаніе того пребывающаго, сверхвременнаго субъекта всѣхъ нашихъ душевныхъ состояній, который обусловливаетъ собою все, что мы сознаемъ. Это *я*, или субъектъ всѣхъ нашихъ психическихъ актовъ, не есть, очевидно, ни особое состояніе сознанія, ни какое-либо обобщеніе или абстракція подобныхъ состояній, а представляетъ изъ себя ихъ общее внутреннее условіе. И непосредственное признаніе этого реальнаго субъекта, обусловливающаго всю жизнь нашего сознанія, иначе трудно опредѣлить, какъ понятіемъ вѣры. Сознаніе времени, воспоминаніе о нашемъ реальномъ прошломъ и ожиданіе будущаго доказываютъ самымъ убѣдительнымъ образомъ, что я не только знаю свое существованіе и прямо чувствую его, но и вѣрю въ него, насколько по крайней мѣрѣ дѣло идетъ о прошломъ и будущемъ: вѣдь въ себя, какъ пережившаго прошедшія или долженствующаго пережить будущія, можно только вѣрить, но его нельзя воспринять, какъ что-то наличное; а съ другой стороны, одно настоящее, оторванное отъ всякаго прошлаго, въ своей безконечной мгновенности для сознанія неуловимо*),

Итакъ, сущее въ самомъ нашемъ самосознаніи опредѣляется не только какъ предметъ понятія и представленія, но и какъ предметъ вѣры. И наоборотъ, когда станемъ на точку зрѣнія отвлеченнаго эмпиризма или на точку зрѣнія отвлеченнаго раціонализма, существованіе реальнаго субъекта нашего сознанія тотчасъ же получаетъ проблематическій видъ. Эмпирическая психологія силится искусственно обособить явленіе отъ его субъекта и превратить всю душевную жизнь въ непрерывную цѣпь безсубъективныхъ состояній. Подобнымъ же образомъ и раціоналистическій критицизмъ признаетъ этотъ субъектъ лежащимъ не только за предѣлами всякихъ явленій, но и за предѣломъ отвлеченныхъ понятій, а поэтому и всякаго знанія**).

Но самое рѣшительное доказательство въ пользу самостоятельнаго значенія вѣры въ познаніи субъекта представляетъ наше убѣжденіе въ реальности другихъ субъектовъ, отличныхъ отъ нашего и существующихъ для себя самихъ. Въ признаніи реальности такихъ субъектовъ отнюдь не слѣдуетъ видѣть простой постулатъ „практи-

---

*) „Вопр. Фил. и Псих.“ Кн. XXXIII, стр. 410—414.
**) Тамъ же. Кн. XXXIII, стр. 416—417.

ческаго разума“ или внушеніе „нравственнаго чувства“, какъ это дѣлаютъ нѣкоторые послѣдователи Канта*). Нравственныя чувства стыда, жалости, справедливости предполагаютъ въ насъ убѣжденіе въ существованіи нашего собственнаго субъекта и другихъ субъектовъ различныхъ порядковъ,—низшихъ меня, равныхъ мнѣ, высшихъ меня. Но не нравственность порождаетъ это убѣжденіе, а скорѣе, наоборотъ, она обусловливается имъ. „Я признаю существованіе другихъ людей не потому, что я сознаю свои обязанности передъ ними, а, наоборотъ, я признаю обязанности по отношенію къ нимъ потому, что вижу въ нихъ нѣчто большее, чѣмъ мои представленія, сознаю въ нихъ реальные субъекты, „цѣли въ себѣ“. Я имѣю къ нимъ нравственное чувство, поскольку въ самомъ имманентномъ воспріятіи чужого существа *предзаложено* мое сознаніе солидарности съ нимъ“. Реальныя существа не суть только объекты мысли и представленія, т.-е. не суть простыя объекты другого, отличнаго отъ нихъ субъекта,—таково отрицательное опредѣленіе сущаго, какъ предмета нашей непосредственной вѣры. Какое же ея положительное содержаніе? Въ нашемъ внутреннемъ опытѣ, въ нашемъ самосознаніи сущее сознается нами какъ субъектъ. Нельзя ли логически обобщить это опредѣленіе и распространить его за предѣлы нашего самосознанія на сущее вообще, т.-е. на другія существа, поскольку они составляютъ предметъ нашей вѣры? Вѣдь тогда выйдетъ, что вѣра—этотъ третій факторъ нашего знанія — приводитъ насъ къ нѣкоторому новому пониманію внутренняго тожества объектовъ съ субъектомъ. Сущность вѣры не состоитъ ли въ признаніи независимой отъ нашей мысли универсальной духовной силы? **)

Если мы станемъ разсматривать различныя формы *вѣры религіозной*, начиная отъ самыхъ грубыхъ и до самыхъ возвышенныхъ, мы не найдемъ въ ней другого содержанія, кромѣ вѣры въ конкретную духовную силу, выражающуюся въ дѣйствительномъ явленіи, но, тѣмъ не менѣе, не исчерпывающуюся имъ. Это будетъ одинаково справедливо и о фетишизмѣ первобытныхъ народовъ, и о современномъ утонченномъ протестантскомъ піэтизмѣ — этой наиболѣе стерилизанной формѣ религіи. Слѣдовательно, на религіозной вѣрѣ приведенное опредѣленіе совершенно оправдывается. Но, повидимому, вѣра, какъ неизбѣжный элементъ нашего чувственнаго и раціональнаго познанія, имѣетъ уже другой предметъ, отличный отъ

*) Здѣсь князь С. Н. Трубецкой имѣетъ въ виду теорію проф. А. И. Введенскаго, изложенную имъ въ его статьѣ „О предѣлахъ и признакахъ одушевленія“.

**) „Вопр. Фил. и Псих“. Кн. XXXIII, стр. 418—419.

духа: она убѣждаетъ насъ въ реальности внѣшняго міра, внѣшнихъ предметовъ,—въ реальности *не-я*, отличнаго отъ нашей мысли и чувства. Однако во что же мы въ этомъ случаѣ вѣримъ? Что есть реальнаго во внѣшнихъ предметахъ? На послѣдній вопросъ существуетъ очень много различныхъ отвѣтовъ: въ вещахъ реальны атомы, матерія, центры силъ, энергія и т. д. Но никто не рѣшится сказать, что моя вѣра въ реальность внѣшняго міра относится въ дѣйствительности къ атомамъ или силамъ, его составляющимъ. Стоитъ въ видѣ опыта перенести нашу вѣру на эти атомы или силы, какъ они тотчасъ же обратятся въ ничто. Не только до сихъ поръ не существуетъ теоріи вещества, которая могла бы притязать на общее признаніе, но можно считать положительно доказаннымъ критическою философіей, что всякая теорія, принимающая матерію въ абсолютномъ смыслѣ, т.-е. какъ безотносительную реальность, есть *ложная* теорія. Итакъ, во что же мы вѣримъ въ внѣшнемъ мірѣ? Мы вѣримъ не въ атомы, составляющіе видимый нами предметъ, напр., столъ, а въ самый этотъ видимый предметъ,—не въ атомы, силы и энергіи, составляющіе видимое нами голубое небо, а въ самое голубое небо. Между тѣмъ эти видимые образы совершенно нереальны, они представляютъ изъ себя только чувственныя формы, не существующія помимо нашего воспріятія. И оказывается, мы вѣримъ въ объективную реальность именно этихъ чувственныхъ формъ, зрительныхъ, осязаемыхъ и другихъ, въ реальность свѣта, звука, красокъ и т. д. Такъ какъ всѣ эти чувственныя формы суть лишь психическіе факты, то выходитъ, что я вѣрю въ объективную, независимую отъ меня реальность психическихъ фактовъ. Очевидно, моя вѣра въ объективность чувственныхъ воспріятій можетъ быть истинною лишь въ томъ смыслѣ, что эти чувственныя формы существуютъ не только для меня, но и для всѣхъ другихъ чувствующихъ существъ, и такимъ образомъ являются достояніемъ не только моей субъективной, но и всемірной чувственности. Напротивъ, вѣра въ безотносительную, т.-е. никакимъ субъектомъ не обусловленную реальность внѣшняго міра, въ реальность абсолютной матеріи, не выдерживаетъ никакой философской критики*).

Однако матеріальный міръ не представляетъ ли въ нашихъ глазахъ чего-то большаго, чѣмъ простую видимость или миражъ, чувствующихъ субъектовъ? Что же мы еще въ него влагаемъ? Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, обратимся къ той формѣ вѣры, которая

*) „Вопр. Фил. и Псих.“. XXXIII, стр. 419—423.

оказывается безусловно истинной, къ нашей вѣрѣ въ свою собственную реальность, какъ сознающихъ и чувствующихъ существъ, и въ реальность одушевленныхъ существъ внѣ насъ. Во что мы вѣримъ, когда утверждаемъ бытіе внѣшнихъ намъ и отъ насъ независимыхъ сознающихъ и чувствующихъ тварей? Вѣримъ ли мы просто въ ихъ чувственную форму, въ ихъ внѣшнюю видимость, въ ихъ дѣло? Довольно легко замѣтить, что нѣтъ; доказательствомъ этому можетъ служить хотя бы тотъ фактъ, что мы способны вѣрить и въ посмертное существованіе нашихъ ближнихъ, когда ихъ тѣло умерло и разрушилось. Или мы вѣримъ въ ихъ нематеріальную душу? Но многіе люди вовсе отрицаютъ понятіе души и все-таки вѣрятъ въ своихъ ближнихъ. Что же служитъ предметомъ вѣры въ данномъ случаѣ? Вѣра относится къ тому же самому, къ чему относится наша вѣра въ нашу собственную индивидуальность подобныхъ намъ существъ, въ ихъ чувство, мысль, волю и въ реальный субъектъ этой мысли, воли и чувства. „Вѣра относится не къ отвлеченному принципу и не къ чувственному явленію, а къ самой реальности чужого существа, которое существуетъ для себя такъ же, какъ я для себя существую, т.-е. къ его мыслящей, чувствующей, дѣйствующей силѣ, къ его *являющейся индивидуальности*, или субъекту, и ни къ чему другому“*).

Это бросаетъ свѣтъ и на вопросъ о томъ, во что мы вѣримъ во внѣшнемъ мірѣ вообще. „Единственная реальность, которая дана непосредственно моему сознанію, есть реальность моего субъекта, и потому я естественно понимаю всякую другую реальность черезъ эту и по аналогіи этой“. Понятіе о реальномъ существѣ имѣетъ корень въ представленіи о живомъ существѣ, т.-е. о психической силѣ въ ея явленіи, — объ „энергіи“, какъ выражался Аристотель. Вначалѣ между одушевленнымъ и неодушевленнымъ, между существомъ и вещью вовсе не кладется различія: все, что сознается реальнымъ, тѣмъ самымъ олицетворяется. Объ этомъ свидѣльствуютъ психологія, антропологія, языкъ всѣхъ народовъ. Лишь постепенно человѣкъ научается различать вещь, какъ фиктивное существо, отъ дѣйствительнаго индивидуальнаго существа. Но все же, какъ бы ни силились мы возможно яснѣе провести границу между существомъ и вещью, мы не въ состояніи обойтись безъ нѣкоторой индивидуализаціи, олицетворенія, разъ мы признали данную вещь реальной. Все то, что не есть простой объектъ, который существуетъ только для какого-ни-

*) „Вопр. Фил. и Псих.“ Кн. XXXIII, стр. 423—425.

будь субъекта, — существуетъ и *для себя*, т.-е. будучи объектомъ, есть въ то же время *объектъ*. Поэтому если мы видимъ въ матеріи нѣчто большее, чѣмъ простой объектъ сознанія, мы по необходимости признаемъ, что она существуетъ не только для насъ, но и для себя самой, т.-е не только какъ объектъ, но и какъ *субъектъ*. „И въ такомъ случаѣ мы можемъ мыслить этотъ признаваемый нами субъектъ во всевозможныхъ категоріяхъ сущаго: какъ единый универсальный субъектъ; какъ одну міровую силу, являющуюся нашему сознанію; какъ множество отдѣльныхъ взаимодѣйствующихъ субъектовъ — монадъ или живыхъ центровъ силъ, или какъ множество такихъ относительныхъ центровъ, объединенныхъ въ одномъ субъектѣ высшаго порядка“**).

Такимъ образомъ между религіозной вѣрой и той вѣрой, которая является основнымъ началомъ нашего познанія, не лежитъ никакой бездны: предметъ и той, и другой есть сущее, какъ реальный, являющій себя, невещественный субъектъ, иначе сказать, какъ духъ. И только такая вѣра въ сущее, какъ духовное начало, имѣетъ въ себѣ внутреннее оправданіе: какъ реальное, подлинное воспріятіе сущаго, вѣра мыслима лишь въ томъ случаѣ, если это сущее есть нѣчто сродное нашей подлинной реальности, т.-е. нашему духовному существу. Во внутренней духовности сущаго получаютъ свое настоящее обоснованіе раньше разсмотрѣнныя нами его опредѣленія, какъ являющагося и какъ мыслимаго. Міръ, какъ явленіе и какъ, идея, предполагаетъ чувствующій и мыслящій субъектъ; и съ другой стороны, лишь сродное мысли и чувству, т.-е. лишь объектъ тожественный по существу съ своимъ субъектомъ, могутъ быть объективно мыслимы и чувствуемы. Поэтому только духовное можетъ быть воспринято и понято духомъ, и только оно можетъ составить предметъ конкретнаго, объективнаго знанія **).

Но разъ вѣра даетъ намъ непосредственное воспріятіе сущаго, то не лежитъ ли въ ней самостоятельный источникъ абсолютнаго вѣдѣнія, какъ то признавали мистики различныхъ временъ и народовъ? Не должны ли мы развивать въ себѣ исключительно эту способность непосредственнаго воспріятія истинно сущаго, постепенно умерщвляя свою чувственность и приводя въ молчаніе самую мысль свою? „Не должны ли мы отвлечься отъ внѣшняго воспріятія, отъ самой мысли нашей, чтобы въ нѣдрахъ нашего духа найти „самость“,

---

*) „Вопр. Фил. и Псих.“ Кн. XXXIII, стр. 425—427.
**) Тамъ же. Кн. XXXIII, стр. 427—429.

абсолютный субъектъ сущаго, его „атманъ“, какъ выражается Упанишады? Этимъ мы приходимъ къ *мистическому идеализму*, который встрѣчается въ различныхъ формахъ у многихъ мыслителей XIX столѣтія, исходившихъ изъ критики отвлеченнаго раціонализма и искавшихъ въ вѣрѣ и откровенія восполненія разсудочной философіи*).

Переходя къ критикѣ мистическаго идеализма, князь С. Н. Трубецкой даетъ блестящій очеркъ мистическихъ ученій о познаніи абсолютнаго, приводя чрезвычайно интересныя цитаты изъ Упанишадъ, Нѣмецкой Теологіи, Мейстера Эккарта и др. **) Онъ показываетъ, какъ глубоко были убѣждены мистики всѣхъ временъ въ томъ, что въ состояніи экстаза и отрѣшенности отъ всего конечнаго душа ихъ, погружаясь въ основу собственнаго существа, тѣмъ самымъ сливается съ Божественной основной всѣхъ вещей. Онъ отказывается рѣшать вопросъ о томъ, дѣйствительно ли подвижники, погруженные въ мистическое созерцаніе, пріобрѣтаютъ высшія способности ясновидѣнія въ пространствѣ и времени, которыя имъ такъ часто приписывались. Тѣмъ не менѣе онъ не считаетъ возможнымъ безусловно отвергать существованіе такихъ способностей. На это одинаково не имѣютъ права ни истинный эмпирикъ, не знающій ничего внѣ относительной сферы явленій нашего ограниченнаго сознанія, ни идеалистъ, признающій абсолютный духъ въ основѣ всѣхъ отношеній между отдѣльными существами. Вѣдь трансцендентальная условія чувственности, ставящія границы въ пространствѣ и времени для нашего нормальнаго эмпирическаго сознанія, не имѣютъ въ себѣ ничего абсолютнаго и во всякомъ случаѣ ихъ власть не можетъ распространиться на абсолютнаго духа. Между тѣмъ всякое объективное, относительное существованіе обусловливается въ концѣ концовъ абсолютнымъ сверхвременнымъ и сверхпространственнымъ субъектомъ, и поэтому для отдѣльнаго сознанія не исключается возможность имѣть, чрезъ посредство своей сверхчувственной основы, апріорное и внутреннее воспріятіе отношеній между вещами, которое возвышается надъ условіями и законами обычнаго эмпирическаго воспріятія ***).

Но какъ бы мы ни смотрѣли на природу тѣхъ психологическихъ фактовъ, съ которыми связано мистическое созерцаніе вещей, это не устраняетъ коренныхъ недостатковъ мистицизма, какъ міровоззрѣнія, заявляющаго притязаніе на обладаніе полною и исключительною истиною. Ища Божественной сущности въ отрѣшеніи отъ чувственнаго

*) „Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. XXXIII, стр. 429.
**) Тамъ же. Кн. XXXIV.
***) „Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. XXXIII, стр. 354—365.

воспріятія, въ отказѣ отъ мысли, въ погашеніи своей индивидуальности и своего *я*, полагая, что только этимъ путемъ можно достигнуть сліянія съ нею, мистики тѣмъ обращали самую эту сущность въ нѣчто лишенное всякаго *я*, всякой мысли и всякаго чувства,—въ безсознательный вѣчный покой, въ нирвану. Абсолютное изъ законченной полноты реальности у нихъ превращается въ совершенное отрицаніе реальности. Соотвѣтственно этому и міръ, въ ихъ глазахъ, оказывается обманчивымъ призракомъ, закрывающимъ отъ насъ истинную основу бытія. Но провозгласить призрачность міра не значитъ еще объяснить его. Откуда міръ возникъ и зачѣмъ? Допустимъ, что онъ—простой призракъ, но вѣдь не призракъ та мысль, которая его стремится познать и имъ обманывается; что мы въ самомъ дѣлѣ думаемъ, этого у насъ никто отнять не можетъ. На всѣ эти недоумѣнія мы не находимъ у сторонниковъ мистическаго ученія никакого дѣйствительнаго отвѣта. Мистики всѣхъ временъ и народовъ сходятся довольно близко въ той части своего ученія, которая возводитъ насъ къ непосредственному созерцанію абсолютнаго; но попытки понять природу и мірозданіе изъ абсолютнаго представляютъ у нихъ самый пестрый хаосъ противорѣчивыхъ мнѣній и фантастическихъ положеній. А между тѣмъ каждый изъ мистиковъ претендуетъ на внутреннее, полное пониманіе вещей въ ихъ истинномъ существѣ. Не ясно ли, что они принимаютъ за откровеніе истины субъективныя порожденія своей фантазіи и что только въ раціональной философской и научной критикѣ можетъ заключаться выходъ изъ этого заколдованнаго царства мнимаго знанія*)?

Въ своихъ окончательныхъ выводахъ мистическое умозрѣніе приводитъ къ нирванѣ индійскаго пантеизма. Что же заставляетъ мысль отказаться отъ подобнаго результата, признать его одностороннимъ и перейти къ болѣе конкретнымъ формамъ идеализма? „Дѣйствительность, познаваемая умомъ и чувствомъ и предполагающая разумъ и чувство,—конкретное сознаніе, которое противорѣчитъ отвлеченному мистицизму въ области опыта, умозрѣнія, нравственности, самой религіи. Въ этомъ конкретномъ сознаніи, слѣдовательно, и нужно искать критерій знанія“**).

Источника истиннаго знанія слѣдуетъ искать въ нашемъ конкретномъ сознаніи. Эмпирики искали его въ чувственномъ опытѣ, отрицая всякія апріорныя, логическія основанія этого опыта; раціонали-

---

*) „Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. XXXI, стр. 575—576.
**) Тамъ же. Кн. XXXI, 577.

сты искали его въ чистомъ отвлеченномъ мышленіи, мистики — въ непосредственномъ имманентномъ воспріятіи сущаго. „И недостатокъ этихъ трехъ общихъ преставленій о природѣ человѣческаго познанія заключается не въ томъ, что они признаютъ, а въ томъ, что они игнорируютъ или отрицаютъ“. Отрицая въ нашемъ познаніи присутствіе универсальнаго логическаго начала, эмпиризмъ искажаетъ дѣйствительную природу опыта и приходитъ въ своемъ послѣдовательномъ развитіи къ „логическому отрицанію логики“, т.-е. къ чистому скептицизму. Равнымъ образомъ и отвлеченный раціонализмъ, принимая чистую мысль или чистое понятіе за нѣчто безотносительное, на самомъ дѣлѣ лишаетъ мысль ея реально-логическаго основанія, ставитъ ее въ противорѣчіе съ дѣйствительностью и приводитъ къ своей противоположности—къ философіи ирраціональнаго, безсознательнаго и непознаваемаго. Наконецъ, и мистицизмъ не обосновываетъ конкретнаго познанія дѣйствительности, а скорѣе упраздняетъ всякую дѣйствительность; онъ приводитъ къ *акосмизму*, къ міроотрицанію и наполняетъ мѣсто исчезнувшей дѣйствительности грезами фантазіи*).

На самомъ дѣлѣ источникъ нашего знанія о сущемъ лежитъ въ конкретной дѣятельности нашего чувствующаго, мыслящаго, волящаго духа, и нельзя искать его въ какой-нибудь одной его способности. Нашъ дѣйствительный опытъ обусловленъ a priori универсальными законами нашего воспріятія и нашей мысли, которая въ свою очередь обусловлена своимъ внутреннимъ имманентнымъ отношеніемъ къ истинно сущему; всякое иное пониманіе опыта неизбѣжно ведетъ насъ къ иллюзіонизму. Наша мысль не порождаетъ познаваемую дѣйствительность, а имѣетъ въ ней свое основаніе,—при всякомъ другомъ пониманіи она перестаетъ быть логичной и не можетъ быть органомъ реальнаго познанія. Наконецъ, наша вѣра есть объективное условіе реальнаго воспріятія сущаго въ мышленіи и опытѣ: она заключаетъ въ себѣ сознаніе реальности мыслимыхъ и воспринимаемыхъ нами существъ, соотносящихся съ нашимъ собственнымъ существомъ; съ другой стороны, это соотношеніе нашего существа къ другимъ существамъ никогда не могло бы быть сознано, еслибъ оно не выражалось въ чувствѣ и мысли. Такимъ образомъ, эмпиризмъ, раціонализмъ и мистицизмъ являются намъ какъ условныя, отчасти искусственныя точки зрѣнія, на которыя мы становимся при рѣшеніи ос-

*) „Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. XXXV, стр. 733—734.

новной преблемы познанія, отвлекаясь отъ живой полноты отношеній нашего сознанія къ конкретной дѣйствительности *).

„Основнымъ даннымъ нашего сознанія является универсальная соотносительность сущаго“. Между тѣмъ ни эмпиризмъ, ни раціонализмъ, ни мистицизмъ не только не даютъ ей объясненія, но нерѣдко прямо ей противорѣчатъ. Въ этомъ же заключается недостатокъ всякой ложной метафизики, напримѣръ, матеріализма, дуализма, отвлеченнаго монизма, монадологіи. Во всѣхъ этихъ ученіяхъ либо признается множество субстанцій, независимыхъ другъ отъ друга, при чемъ соотношеніе ихъ является совершенно необъяснимымъ, либо же признается единая субстанція, въ которой теряется различіе соотносящихся вещей, а слѣдовательно и не можетъ быть никакого соотношенія. То же повторяется и въ тѣхъ метафизическихъ теоріяхъ, которыя выросли на почвѣ критики разума Канта, потому что и въ нихъ либо отрицаются какія бы то ни было отношенія внѣ нашего субъективнаго сознанія, либо самый субъектъ нашего сознанія или даже самая мысль наша признаются безотносительными.

На дѣлѣ нѣтъ ни безотносительной мысли, ни безотносительныхъ, чистыхъ состояній сознанія, ни безотносительнаго воспріятія, ни чистаго опыта. Въ дѣйствительности все соотносится, и *быть* значитъ относиться. Бытіе безъ отношеній, чистое *безотносительное* бытіе равняется небытію. Все, что есть, существуетъ въ какомъ-нибудь отношеніи, и что ни въ какомъ отношеніи не существуетъ, то не имѣетъ никакого бытія. „Не даромъ самый глаголъ „быть“ имѣетъ значеніе связки; и тамъ, гдѣ мы употребляемъ его самостоятельно, гдѣ мы утверждаемъ про какую-нибудь вещь, что она *есть* вообще, не опредѣляя, какъ и что она есть, мы утверждаемъ лишь общее отношеніе къ дѣйствительности, неопредѣленную безконечность ея отношеній къ совокупности вещей. Отношеніе есть основная категорія нашего сознанія и основная категорія сущаго“ **).

Соотносительность, обусловливающая всѣ формы нашего сознанія и познаванія, заключаетъ въ себѣ и критерій, нашего знанія: „критерій отдѣльныхъ нашихъ убѣжденій, понятій, представленій, воспріятій заключается въ ихъ соотношеніи, *въ соотношеніи нашего познающаго субъекта ко всей совокупности познаваемаго сущаго*“. Очень важнымъ моментомъ такого соотношенія является наше согласіе съ другими разумными существами: субъективное представленіе существуетъ для

*) „Вопр. Фил. и Псих.“ Кн. XXXV, стр. 734—737.
**) „Вопр. Фил. и Псих.“ Кн. XXXV, стр. 737—739.

меня одного; объективное—существуетъ *для всѣхъ* и черезъ это получаетъ обязательный характеръ *).

Философія есть раціональная переработка данныхъ сознанія. Между тѣмъ основнымъ даннымъ сознанія является соотносительность нашего существа съ другими существами; поэтому коренной вопросъ теоретической философіи есть вопросъ о томъ, что такое соотношеніе между существами, въ чемъ оно состоитъ, какъ оно возможно и какъ оно познается нами? Всякая философія, стремящаяся понять міръ, какъ цѣлое, пытается объяснить универсальную связь вещей въ ея соотношеніи къ нашему разуму, или къ нашему сознанію. Одна изъ наиболѣе распространенныхъ попытокъ объяснить эту связь заключается въ ученіи о единой субстанціи, лежащей въ основаніи всѣхъ вещей. Своего классическаго выраженія это ученіе достигло въ системѣ Спинозы. Однако, изъ односторонняго и абстрактнаго предположенія о чистомъ единствѣ и неизмѣненномъ пребываніи абсолютной субстанціи не объясняется множество и различіе отдѣльныхъ вещей, не объясняется ихъ конкретное соотношеніе другъ къ другу и къ нашему сознанію, не объясняется міръ явленій во времени и пространствѣ. Въ теоріяхъ спинозическаго типа субстанція оказывается условнымъ и даже отрицательнымъ понятіемъ, она обращается въ простую *потенцію* явленій и отношеній и тѣмъ самымъ перестаетъ быть абсолютной; при этомъ самая возможность для нея быть такою *потенціей* множественности формъ жизни представляется гадательной и необоснованной. Но если понятіе единой субстанціи является непригоднымъ, то какъ объяснить связь вещей или существъ, связь *я* и *не-я*,—субъекта и объекта **).

Какъ мы уже знаемъ, эта связь прежде всего обусловлена формами нашей чувственности и нашей мысли: явленія протекаютъ въ чувственныхъ формахъ пространства и времени; они подчиняются универсальнымъ законамъ, благодаря которымъ каждая вещь получаетъ свою конкретную опредѣленность въ совокупности другихъ вещей. Съ другой стороны, эта связь является намъ какъ реальное взаимодѣйствіе силъ, въ основаніи котораго мы вынуждены допустить реальное единство, которое дѣйствительно заключаетъ въ себѣ живую мощь всѣхъ отношеній и всѣхъ различій. Такое абсолютное всеединство не есть чисто-логическій синтезъ, изъ котораго нельзя было бы объяснить реальнаго взаимодѣйствія вещей. И въ то же время аб-

*) Тамъ же. Кн. XXXV, стр. 741—742.
**) „Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. XXXV, стр. 743, 748—750.

солютное всеединство не есть простое единство субстанціи, въ которомъ упраздняются всѣ конкретныя различія между существами. Понятно поэтому возникновеніе ряда попытокъ примирить понятіе абсолютной субстанціи, какъ пребывающей основы всѣхъ вещей, съ понятіемъ *субъекта*, какъ дѣятельнаго начала, обусловливающаго дѣйствительное объективное существованіе въ разнообразіи его данныхъ отношеній. Въ этомъ смыслѣ ученіе объ универсальной соотносительности сущаго нашло себѣ обоснованіе въ „абсолютномъ идеализмѣ“ нѣмецкихъ философовъ,—въ признаніи тожества субъекта и объекта.

Это ученіе, получившее въ системѣ Гегеля столь яркое выраженіе, пало жертвой своей ложной отвлеченности. Но отвлеченность нѣмецкаго идеализма не должна мѣшать намъ видѣть его основную правду. Реально-логическая связь вещей, внѣ которой ничто не можетъ быть мыслимо и ничто не можетъ существовать, предполагаетъ реально-логическое единство. Взаимодѣйствіе духа и природы, субъекта и объекта предполагаетъ основное единство въ ихъ различіи, универсальное всеединство духа съ его противоположностью, мысли съ реальнымъ бытіемъ. Таковъ естественный и законный результатъ нѣмецкаго идеализма послѣ Канта. Но однимъ этимъ общимъ результатомъ ограничиться нельзя; „требуется раскрыть опредѣленія абсолютнаго и *доказать* его изъ него самого, т. е. показать въ немъ истинное универсальное основаніе *всего* сущаго, *всей* дѣйствительности во всемъ ея объемѣ“. Вотъ этой-то задачи нѣмецкій идеализмъ и не выполнилъ: онъ превращалъ абсолютное въ *отвлеченное* начало, противоположное дѣйствительности и безсильное объяснить индивидуальное содержаніе живого міра *).

Что же нужно для истиннаго конкретнаго опредѣленія абсолютнаго? Требуется найти такое его опредѣленіе, которое могло бы обосновывать дѣйствительность, т.-е. міръ существъ и вещей въ ихъ актуальномъ отличіи отъ абсолютнаго. Абсолютное не есть ни только субстанція, ни только субъектъ. Если оно обосновываетъ нѣчто, отъ него отличное,—*свое другое*,—то слѣдовательно, оно существуетъ не только *о себѣ* (an sich) и *для себя* (für sich), но и *для* всего *другого*. Безъ отношенія субъекта къ опредѣленному объекту нѣтъ ни воли, ни мысли, ни чувства, ни сознанія,—нѣтъ актуальнаго, дѣйствительнаго субъекта. Поэтому „только въ своемъ *альтруизмѣ*, т.-е. какъ бытіе *для всего другого*, абсолютное есть универсальное и *актуальное* абсолютное, обнимающее въ себѣ полноту бытія... Въ этомъ суще-

*) „Вопр. Фил. и Псих.“. Кн. XXXV, стр. 750—752.

ственномъ бытіи для другого, въ этомъ альтруизмѣ абсолютнаго заключается внутреннее, положительное основаніе его безусловности". Вслѣдствіе этого *другое* абсолютнаго, или міръ рядомъ съ Богомъ, не можетъ служить для него границей или отрицаніемъ. Наоборотъ, потенція этого другого есть на самомъ дѣлѣ безконечная мощь творческаго самоопредѣленія, внутренняя свобода Божества, не ограниченнаго своей самостью и имѣющаго въ себѣ начало всѣхъ возможныхъ отношеній. Поэтому и дѣйствительный міръ конечныхъ существъ, въ своемъ отношеніи къ абсолютному или Богу, есть лишь раскрытіе его безпредѣльной свободы и мощи, его *всемогущества*.

Изъ этого ясно, что „бытіе для другого" не составляетъ исключительнаго опредѣленія относительной и обусловленной дѣйствительности: оно представляетъ внутреннее опредѣленіе сущаго, какъ такого; про абсолютное нельзя сказать ни того, что оно по своему бытію относительно, ни того, что оно безотносительно,—оно сверхъотносительно, потому что въ немъ источникъ всякихъ отношеній для всего, что существуетъ. Абсолютное не ограничивается ничѣмъ, оно не можетъ ограничиваться и какими-нибудь отвлеченными опредѣленіями собственнаго существа. Поэтому истинное его опредѣленіе является въ тоже время конкретнымъ. Абсолютный субъектъ, сущій не только для себя, но и для всего другого, перестаетъ быть отвлеченною самостью: это конкретный, себя объективирующій и опредѣляющій духъ, носящій въ самомъ себѣ абсолютное начало своего самоопредѣленія. Въ нашемъ собственномъ субъектѣ и въ единствѣ нашего сознанія мы имѣемъ образъ и подобіе этого универсальнаго духовнаго всеединства *).

Абсолютное, какъ самопредѣляющійся субъектъ, есть *лицо* или безконечный личный духъ. Понятіе личности въ приложеніи къ абсолютному не только не заключаетъ въ себѣ внутренняго противорѣчія, но прямо вытекаетъ изъ его общаго опредѣленія, какъ утверждающаго себя субъекта, существующаго для себя и для другого (т.-е. опредѣленнаго субъекта). Далѣе абсолютное, какъ реальный и конкретный самоутверждающійся субъектъ, по необходимости есть субъектъ *волящій*. Изъ этого однако не слѣдуетъ, чтобы абсолютное могло опредѣляться, какъ чистая, безотносительная воля: дѣйствительная воля существуетъ лишь тамъ, гдѣ она имѣетъ предметъ воленія или полагаетъ себѣ такой предметъ. Воля предполагаетъ въ субъекѣ отношеніе къ другому, и это другое либо дано ему извнѣ, либо пола-

*) „Вопр. Фил. и Псих.". Кн. XXXV, стр. 753—757.

гается имъ самимъ. Но абсолютному ничто извнѣ дано быть не можетъ, поэтому свое другое, міръ относительныхъ вещей, оно неизбѣжно полагаетъ отъ себя. „Если конечный, ограниченный субъектъ можетъ въ дѣятельности своей воли эгоистически утверждать свое „*я*“, отрицая все то, что его ограничиваетъ, то въ абсолютномъ подобное эгоистическое „самоутвержденіе воли“ представляется логически немыслимымъ: ибо, во-первыхъ, ничто „другое“ не можетъ ограничивать абсолютнаго, а напротивъ того, служитъ его раскрытію; во-вторыхъ, *отрицаніе* другого означало бы въ абсолютномъ отрицаніе всякой опредѣленной воли, *всякой* воли вообще, не говоря уже о свободной, универсальной, сверхъотносительной волѣ“. Иначе сказать, абсолютное утверждаетъ себя лишь въ своемъ альтруизмѣ,— оно полагаетъ въ себѣ *возможность* міра и раскрывается въ его дѣйствительности, какъ конкретная, всесильная и вмѣстѣ всеблагая свободная воля. Съ другой стороны, оно идеально содержитъ въ себѣ всѣ мыслимыя отношенія дѣйствительности и въ самомъ себѣ имѣетъ начало своей идеи, своего Логоса, т.-е. смысла своего бытія; оно есть начало и объектъ мысли и для себя и для всего другого: это значитъ, оно есть разумъ. Объединяя это опредѣленіе съ намѣченными раньше, мы получимъ: абсолютный духъ есть живой, личный творческій разумъ *).

По мнѣнію С. Н. Трубецкого, такое понятіе объ абсолютномъ, какъ бы ни казалось оно парадоксальнымъ для однихъ, простымъ и естественнымъ для другихъ, заключаетъ въ себѣ разрѣшеніе основныхъ проблемъ философіи и теоріи познанія. И прежде всего оно обосновываетъ эмпирическое познаніе природы, оправдывая предположеніе о необходимой и закономѣрной связи явленій дѣйствительности. Міръ явленій есть дѣйствительность, отличная отъ абсолютнаго и все же обусловленная имъ; этимъ объясняется всеохватывающій детерминизмъ, господствующій надъ ея явленіями, и вмѣстѣ относительный характеръ ея реальности въ формахъ времени и пространства. Въ свѣтѣ конкретнаго опредѣленія абсолютнаго такое относительное существованіе должно быть понятно, какъ дѣйствительное *инобытіе*, какъ *другое* абсолютнаго, какъ его видимая противоположность, а не какъ простая эманація или излученіе его существа. Время, пространство, внѣшняя необходимость, внѣшнее взаимодѣйствіе объясняются именно какъ формы *инобытія* или относительности міра, въ его отличіи отъ Всеединаго Сущаго, которое въ себѣ сверх-

*) „Вопр. Фил. и Псих.“. XXXV, стр. 757—760.

временно, сверхпространственно и абсолютно свободно. Этимъ устанавливается совершенно самостоятельная область эмпирическаго изученія природы и исторіи *).

Но, съ другой стороны, самый эмпиризмъ, въ критическомъ сознаніи своихъ границъ, не долженъ отрицать возможности сверхъопытнаго, раціональнаго познанія сущаго. Эмпиризмъ въ послѣдовательномъ своемъ развитіи даже приводитъ къ метафизикѣ и предполагаетъ ее. „Всеобщая соотносительность являющагося предполагаетъ универсальное сверхъотносительное основаніе и начало всѣхъ отношеній". Существованіе конечныхъ вещей не имѣетъ въ себѣ признаковъ бытія абсолютнаго и постольку предполагаетъ такое абсолютное бытіе, въ которомъ оно имѣетъ свое основаніе. И вотъ въ конкретномъ опредѣленіи абсолютнаго мы находимъ дѣйствительное объясненіе реальности міра, а слѣдовательно и обоснованіе раціональной метафизики и теоріи познанія. Намъ становится понятнымъ, какимъ образомъ сущее вообще можетъ быть объектомъ мысли и какимъ образомъ оно можетъ и логически, и реально опредѣляться идеей. Слѣдовательно, въ этомъ опредѣленіи заключается основаніе *конкретнаго идеализма* и принципъ идеалистическаго мірообъясненія **).

Конкретное опредѣленіе абсолютнаго устанавливаетъ реальное различіе между дѣйствительностью и ея абсолютнымъ началомъ, которое понимается не только какъ ея основа или причина, но и какъ ея идеалъ,—то, для чего она существуетъ. Это значитъ, что такое опредѣленіе заключаетъ въ себѣ логическое обоснованіе нравственной философіи и соотвѣтствуетъ требованіямъ религіознаго сознанія. Оно устраняетъ *дуализмъ*, разрывающій между Богомъ и міромъ непроходимую пропасть, и *пантеизмъ* съ его смѣшеніемъ абсолютнаго и относительнаго бытія. Оно соотвѣтствуетъ вѣрѣ въ личнаго Бога и нравственной идеѣ Бога, какъ безконечной любви, потому что признаетъ альтруизмъ метафизическимъ опредѣленіемъ абсолютнаго существа. Оно открываетъ путь къ пониманію вселенной въ ея универсальномъ детерминизмѣ и вмѣстѣ въ свободѣ ея внутренняго самоутвержденія. Изъ всего этого ясно, что конкретный идеализмъ „есть необходимый постулатъ опыта и умозрѣнія, точно такъ же, какъ и религіозной вѣры" *).

IV.

Такъ кончаются „Основанія идеализма". Я очень сожалѣю что и безъ того очень обширные размѣры моей статьи не позволяютъ мнѣ

*) „Вопр. Фил. и Псих.". Кн. XXXV, стр. 761.
**) „Вопр. Фил. и Псих.". Кн. XXXV, стр. 761—763.

внимательно разсмотрѣть другихъ философскихъ статей князя С. Н. Трубецкого. Мое изложеніе слишкомъ затянулось. Въ свое оправданіе я долженъ сослаться на чрезвычайную важность статей „О природѣ человѣческаго сознанія“ и „Основанія идеализма“ для пониманія философскихъ взглядовъ покойнаго. Въ нихъ вылилось все его философское міровоззрѣніе въ его цѣломъ, какъ оно развилось въ періодъ его научной зрѣлости и съ тѣми перемѣнами, которыя произошли въ его идеяхъ въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ его наиболѣе интенсивнаго умозрительнаго творчества. Между тѣмъ появились эти статьи уже давно и отдѣльно напечатаны не были. Притомъ по своему содержанію онѣ могутъ показаться трудными для читателей неспеціалистовъ по своей отвлеченности и сложности построенія. Вотъ почему, въ виду общаго напряженнаго интереса ко всему, что касается личности князя С. Н. Трубецкого, я рѣшился подробно изложить ихъ, придавъ въ то же время возможно болѣе простую форму его разсужденіямъ. Конечно, можно было бы ограничиться суммарной передачей его окончательныхъ заключеній, но въ такомъ случаѣ многое въ нихъ, пожалуй, показалось бы непонятнымъ и загадочнымъ.

Изъ остальныхъ философскихъ статей покойнаго особенно выдѣляются „Детерминизмъ и нравственная свобода“ и „Вѣра въ безсмертіе“. Въ первой статьѣ авторъ обосновываетъ свободу воли изъ возможности для нашего дѣятельнаго „я“ возвышаться надъ всякими частными, индивидуальными и чувственными мотивами и всецѣло подчиняться идеальнымъ побужденіямъ, внушеннымъ мыслію о нравственномъ долгѣ. Вторая представляетъ наиболѣе изящное философское изслѣдованіе князя С. Н. Трубецкаго. Проблема въ немъ рѣшается чрезвычайно своеобразно: для безсмертія души нѣтъ ни эмпирическихъ, ни умозрительныхъ доказательствъ; вѣра въ него вытекаетъ исключительно изъ присущаго намъ нравственнаго сознанія вѣковычнаго значенія и достоинства каждой отдѣльной личности. Замѣчательно при этомъ, что самъ князь С. Н. Трубецкой былъ убѣжденъ въ истинѣ безсмертія самымъ непоколебимымъ и конкретнымъ образомъ. Помню мой одинъ разговоръ съ нимъ на эту тему. На мой вопросъ, вѣритъ ли онъ въ личное безсмертіе, онъ отвѣтилъ: „Я не могу даже сказать, что въ него вѣрю, я просто о немъ *знаю*. Знаю такъ же, какъ знаю, что есть Америка и разные города въ ней, хотя я никогда тамъ не бывалъ“.

Что сказать объ общемъ философскомъ міросозерцаніи князя С. Н. Трубецкого? Оно очень оригинально и очень содержательно. Оно даетъ не только новыя формулы для давно сложившихся, обще-

принятыхъ взглядовъ,—оно рисуетъ свою собственную, во многомъ совсѣмъ новую картину дѣйствительности. Система князя Трубецкого есть идеалистическій спиритуализмъ, но съ ясно замѣтнымъ колоритомъ панлогизма; мысль о томъ, что все причастно опредѣленіямъ разума и только черезъ нихъ получаетъ свою наличную реальность, возвращается у него такъ часто и облекается въ такія разнообразныя формы, что это иногда порождало представленіе о немъ, какъ о послѣдователѣ Гегеля, хотя все предшествующее изложеніе можетъ служить доказательствомъ, насколько невѣрна такая характеристика. Вообще, въ признаніи истинной дѣйствительности только за бытіемъ универсальнымъ и въ воззрѣніи на все индивидуальное и частное, какъ на простое явленіе всемірнаго духа, у князя Трубецкого сказывается несомнѣнная пантеистическая тенденція. Но въ окончательномъ итогѣ его пониманія абсолютнаго существа получается отчетливо выраженный *теизмъ*, согрѣтый теплымъ религіознымъ чувствомъ. Въ нѣкоторыхъ взглядахъ онъ очень сближается съ Вл. Соловьевымъ, напр., въ ученіи о мірѣ, какъ *другомъ* абсолютнаго, въ ученіи о формахъ мірового бытія,—пространствѣ, времени, внѣшней необходимости,—какъ превращенныхъ въ свою противоположность опредѣленій Божества,—его всеединства, вѣчности, свободы,—въ ученіи о міровой душѣ и т. д. Впрочемъ, отожествляя душу міра съ трансцендентальнымъ субъектомъ нашей и всеобщей чувственности въ смыслѣ Канта, князь С. Н. Трубецкой отличается отъ Соловьева, для котораго понятіе міровой души имѣло не столько гносеологическое, сколько метафизическое и космологическое значеніе.

Что касается отношенія къ славянофиламъ, то я уже раньше отмѣтилъ, что князь Трубецкой въ своихъ „Основаніяхъ идеализма“ очень значительно эмансипировался отъ ихъ первоначальнаго вліянія. Тѣмъ не менѣе основное понятіе его гносеологіи,—понятіе вѣры,—общее у него съ ними. Можно, однако, думать, что въ дальнѣйшей разработкѣ своихъ взглядовъ онъ едва ли остался бы при этомъ понятіи въ томъ его видѣ, какой оно получило въ „Основаніяхъ идеализма“, подобно тому, какъ онъ пересталъ говорить о „соборности сознанія“, хотя она въ статьѣ „О природѣ человѣческаго сознанія“ является главнымъ принципомъ объясненій. Въ самомъ дѣлѣ, понятіе вѣры въ „Основаніяхъ идеализма“ замѣтно колеблется въ своемъ смыслѣ: оно означаетъ то непосредственное и прямое воспріятіе независимой отъ насъ реальности, то вѣру, въ тѣсномъ смыслѣ слова, т. е. убѣжденіе въ существованіи такой дѣйствительности, которая прямо намъ не дана, то, наконецъ, первоначальное и непосредствен-

ное единство познающаго духа и познаваемой реальности, которое существуетъ раньше всякаго сознанія, а въ сознаніе переходитъ только въ формѣ чувства и мысли. По преимуществу вызываетъ сомнѣніе тезисъ, что вѣра есть особый, третій источникъ познанія, рядомъ съ чувственностью и разумомъ. Этотъ тезисъ безспорно находится въ нѣкоторомъ разногласіи съ положеніемъ, по которому нашъ сознающій субъектъ въ каждомъ проявленіи своей жизни и въ каждомъ актѣ познанія метафизически выходитъ изъ себя и совершенно реально соприкасается съ независимой отъ него дѣйствительностью. Если это такъ, то характеристика, даваемая нашей чувственности и разуму сторонниками иллюзіонизма и феноменизма, просто невѣрна и съ нею незачѣмъ считаться. Тогда и чувственность, и разумъ имѣютъ дѣло съ реальными данными, а не съ субъективными призраками; тогда если и существуетъ въ нашей душѣ внутреннее мистическое воспріятіе чужой духовности, оно не можетъ признаваться *единственнымъ* условіемъ реальности нашего знанія. Возможно также, что въ дальнѣйшемъ развитіи системы нѣсколько иначе опредѣлилось бы отношеніе собственной гносеологіи князя Трубецкого къ теоріи познанія Канта: въ изложенныхъ нами статьяхъ онъ, пожалуй, больше кантіанецъ, чѣмъ это дозволяли посылки его міросозерцанія. Разъ онъ разсматривалъ всѣ логическія категоріи, какъ результатъ отношенія мысли къ реальности, разъ онъ считалъ аксіомы мысли разумными лишь потому, что онѣ обладаютъ объективной истиной, разъ онъ вообще признавалъ субъективно-идеалистическую теорію Канта о наложеніи чистыхъ формъ чувственности и разсудка на чуждый имъ матеріалъ принципіально-ложною,—у него оставалось мало общаго съ Кантомъ.

Но, конечно, не въ этихъ недочетахъ и недомолвкахъ заключается внутренній интересъ философскихъ идей князя С. Н. Трубецкого: ихъ сила въ томъ, что онѣ слагались въ необыкновенно ясный и возвышенный взглядъ на смыслъ жизни. Духовность и разумность всего реальнаго въ его истинной сути и реализація во всей видимой природѣ универсальныхъ законовъ космическаго Логоса, изначальное господство законовъ любви и солидарности надъ всѣми отношеніями живыхъ существъ, вселенское верховенство человѣка и человѣчества, какъ органовъ идеала нравственной правды, наконецъ признаніе самой Божественной основы міра за безконечную творческую любовь,—таковы не теоретическія только предположенія, но убѣжденія и вѣрованія покойнаго князя С. Н. Трубецкого, которыми онъ жилъ. Подобно идеалистамъ древности, онъ чуялъ во всѣхъ явленіяхъ вдохно-

вляющее присутствіе разумной, дружественной силы, неудержимо влекущей къ добру и красотѣ. Небо казалось ему свѣтлымъ и чистымъ зовущимъ къ свободной творческой работѣ и безкорыстнымъ подвигамъ, а не хмурнымъ и жуткимъ, отпугивающимъ своею загадочностью и пустынностью и внушающимъ одну мысль о лютой борьбѣ за свое ничтожество. Въ душѣ его жила гармонія, и онъ видѣлъ несокрушимую, Божественную гармонію во всемъ живущемъ.

Въ существѣ своихъ воззрѣній князь С. Н. Трубецкой былъ мистикъ. На мистиковъ принято смотрѣть, какъ на людей чуждыхъ жизни, лишнихъ въ ней, отвернувшихся отъ нея ради своихъ темныхъ субъективныхъ фантазій. И вотъ на нашихъ глазахъ прошли два друга: В. С. Соловьевъ и князь С. Н. Трубецкой. Оба они были несомнѣнные мистики, оба глубоко вѣрили въ то, надъ чѣмъ большинство современныхъ людей высокомѣрно смѣется. А какія это были крупныя общественныя силы, какъ много они боролись, какъ много они дали, какъ много зажгли сердецъ хорошимъ, гуманнымъ огнемъ! Какимъ ослѣпительно свѣтлымъ представляется пройденный ими жизненный путь! Отчего же это? Отвѣтъ, мнѣ кажется, коротокъ: между мыслію и дѣятельностью у нихъ не было никакого разрыва; они жили, какъ вѣрили, а вѣра ихъ была высокая и вдохновляющая.

Они твердо и замѣчательно конкретно вѣрили въ то, о чемъ другіе если и мечтаютъ, то все же считаютъ это только за мечту. Почему же на ихъ долю досталось такое счастіе? Потому что если искренно и серіозно усвоенное міросозерцаніе человѣка отражается на его характерѣ, на его настроеніяхъ и поступкахъ, на всей его жизни, то и обратно въ самомъ этомъ міросозерцаніи выражается глубочайшій складъ его личности. Это не значитъ, что въ усвоеніи своихъ вѣрованій и воззрѣній мы повинуемся исключительно внушеніямъ своихъ субъективныхъ наклонностей и вкусовъ, наперекоръ голосу разума и объективнаго логическаго разсужденія. Но человѣкъ въ окружающихъ его вещахъ думаетъ о томъ, что ему представляется интереснымъ и важнымъ. Кому хочется все ненавидѣть или кто ищетъ въ своихъ наблюденіяхъ и думахъ лишь оправданія для превращенія своей собственной особы въ предметъ всеобщаго культа, пойметъ жизнь, конечно, иначе, нежели человѣкъ, который въ нее всматривается съ внимательнымъ и скорбнымъ сочувствіемъ. Такое соотвѣтствіе между міровоззрѣніемъ и личностью сказывается особенно рельефно у натуръ цѣльныхъ и сильныхъ. Именно такою натурою обладалъ князь С. Н. Трубецкой. Это былъ человѣкъ необыкновенно простой, дѣтски ясный, чистый и жизнерадостный и въ то же время

глубокій и чрезвычайно чуткій ко всему, что въ жизни есть самаго важнаго, строгаго и серіознаго. Его философія воплотила въ себѣ эти высокія черты его характера. Онъ не могъ видѣть мечту въ томъ, что было для него самымъ главнымъ на свѣтѣ. Онъ не могъ жить, не вѣря въ глубокій смыслъ жизни,—отъ того въ его глазахъ Богъ, нравственная правда и безсмертіе не были пустыми мечтами.

Личность и взгляды Л. И. Поливанова.*)

Мм. Гг.! Со смерти Льва Ивановича Поливанова скоро пройдетъ цѣлыхъ четыре года. Много впечатлѣній протекло, много другихъ, быть можетъ, очень тяжкихъ утратъ пережито, много новыхъ заботъ народилось съ тѣхъ поръ. Казалось бы, уже назрѣло время, чтобы произнести спокойный, объективный и безпристрастный судъ надъ личностью, характеромъ и дѣятельностью покойнаго. А между тѣмъ какъ еще необыкновенно трудно это сдѣлать! Какъ онъ еще близокъ намъ, по крайней мѣрѣ всѣмъ тѣмъ изъ насъ, кто хорошо его зналъ. Какъ живо и ярко о немъ воспоминаніе, какъ ощутительно еще чувство пустоты, которое легло на душу послѣ его смерти, — особенно здѣсь, въ стѣнахъ этой гимназіи, которой онъ отдавалъ свои думы, свои заботы и труды въ важнѣйшую и лучшую пору своей жизни.

Существуетъ особенный типъ людей среди средняго заурядnаго человѣческаго типа, составляющаго большую часть человѣческаго рода: эти люди какъ бы вылиты изъ благороднаго металла. Они могутъ очень расходиться между собою въ своихъ наклонностяхъ, стремленіяхъ, вкусахъ, мнѣніяхъ, но одна общая черта связываетъ и объединяетъ ихъ: они остаются какъ будто неуязвимыми для житейскихъ мелочей, для низменныхъ и грубыхъ побужденій узкаго личнаго интереса и животнаго эгоизма, они совсѣмъ неспособны съ головой погрузиться въ вязкую тину самодовольнаго нравственнаго мѣщанства, и если бы даже стали стараться объ этомъ, не нашли бы въ ней себѣ ни удовлетворенія, ни благоденствія. Это не значитъ, что у такихъ людей нѣтъ недостатковъ и чтобы они не совершали никакихъ ошибокъ въ жизни, иногда, можетъ быть, и крупныхъ,—но у

*) Рѣчь, прочитанная въ поливановской гимназіи 17 ноября 1902 г. на вечерѣ, посвященномъ памяти Л. И. Поливанова. Напеч. въ сборникѣ „Памяти Л. И. Поливанова“ (къ десятилѣтію его кончины) 1909.

нихъ и недостатки, и ошибки *особенные*. Говоря коротко, то, что у обыкновенныхъ людей стоитъ на первомъ планѣ, порабощая ихъ волю, проникая всѣ ихъ чувства, направляя все ихъ житейское настроеніе, для этихъ избранныхъ натуръ только второстепенно; а что обыкновеннаго человѣка затрогиваетъ мало и рѣдко—или даже и совсѣмъ никогда серьезно не затрогиваетъ, то для нихъ является въ жизни самымъ главнымъ, дающимъ тонъ и смыслъ всему другому,—является тѣмъ, отъ чего всецѣло зависятъ ихъ поступки и рѣшенія и что часто служитъ для нихъ источникомъ глубокой душевной трагедіи. они не умѣютъ отдѣлять лично для нихъ интереснаго отъ общечеловѣчески и принципіально важнаго. Ихъ личныя цѣли такъ неразличимо переплетаются съ задачами и стремленіями широкаго общественнаго, научнаго, эстетическаго, вообще идеальнаго характера, что они сами никакъ не могли бы сказать, гдѣ у нихъ кончается одно и начинается другое. Это люди, вѣчно рвущіеся къ идеалу, съ напряженіемъ всей своей душевной энергіи, потому что внѣ ихъ идеала жизнь имъ кажется сѣрою и пустою до невыносимости. Это прирожденные поборники правды или того, что они однажды сочли за правду, потому что они прямо не понимаютъ, что же дѣлать на свѣтѣ, если не искать всѣми силами его улучшенія? Такіе люди часто кажутся гордыми; но гордость ихъ невольная и едва ли грѣховная: пошлость обычной человѣческой сутолоки ихъ только изумляетъ, они не испытываютъ въ своей душѣ по отношенію къ ней никакихъ сочувственрыхъ отзвуковъ,—можно ли отъ нихъ требовать, чтобы они ее уважали? По своему, эти люди наивны: то, что въ жизни встрѣчается всего чаще, служитъ для нихъ постояннымъ и неизсякаемымъ поводомъ, чтобы удивляться и негодовать, а то, что среди обыденной дѣйствительности составляетъ лишь рѣдкое исключеніе, этого-то они и ждутъ ото всѣхъ и во всякое время съ неутомимымъ оптимизмомъ. Про такихъ людей часто говорятъ, что они слишкомъ ригористичны и нетерпимы. Но вѣдь если они требовательны къ другимъ, то и еще болѣе бываютъ требовательны къ самимъ себѣ. Съ другой стороны, строгость и гордость ихъ обыкновенно имъ не мѣшаютъ являться участливыми, мягкими и снисходительными именно въ тѣхъ случаяхъ, когда благодушіе зауряднаго человѣка уже истощается и онъ считаетъ себя въ полномъ правѣ совсѣмъ отвернуться. Такія благородныя, *идеальныя* (въ смыслѣ направленія всѣхъ помысловъ на осуществленіе идеальныхъ требованій) натуры составляютъ самое дорогое украшеніе жизни. Мнѣ лично выпало рѣдкое счастіе въ теченіе долгаго времени стоять очень близко

къ двумъ общественнымъ дѣятелямъ, всецѣло принадлежавшимъ къ этому благородному человѣческому типу. Одинъ изъ нихъ извѣстенъ всей образованной Россіи и вписалъ свое имя неизглядимыми чертами въ исторію русской мысли и русскаго просвѣщенія: это былъ Вл. С. Соловьевъ. Память другого мы чествуемъ сегодня.

О значеніи покойнаго Льва Ивановича, какъ педагога, литератора, художественнаго критика, о его педагогическихъ и художественныхъ воззрѣніяхъ и принципахъ болѣе подробно скажутъ мои товарищи. Мнѣ хотѣлось бы остановиться на немъ главнымъ образомъ какъ на человѣкѣ, какъ на очень своеобразномъ и симпатичномъ характерѣ, который продиктовалъ ему его страстныя убѣжденія, а также и ту практическую роль, какую ему пришлось разыграть въ жизни. Когда Левъ Ивановичъ скончался, у многихъ, знавшихъ его, шевельнулось одно горькое чувство: какъ все-таки мало этотъ человѣкъ сдѣлалъ по своимъ дарованіямъ, по своему оригинальному и глубокому уму, по своей огромной энергіи, наконецъ, по тому внутреннему, творческому огню, который такъ ярко пламенѣлъ въ немъ. Подобное сожалѣніе слишкомъ часто приходится высказывать, когда умираютъ хорошіе и даровитые русскіе люди. Но вѣдь если онъ могъ сдѣлать больше, во всякомъ случаѣ, безотносительно говоря, онъ сдѣлалъ много, даже очень много, и вся его жизнь была непрерывнымъ, напряженнымъ, иногда непосильно тяжелымъ трудомъ. И этотъ трудъ не былъ случайнымъ заурядnымъ и безцвѣтнымъ,—въ немъ вылилась и воплотилась его мощная нравственная личность.

Именно въ чрезвычайно сильномъ и высокомъ развитіи *личности*, нравственной индивидуальности, моральнаго личнаго самосознанія заключается корень и двигатель всего міросозерцанія, всѣхъ настроеній и всей дѣятельности покойнаго. Вѣдь вся человѣческая исторія движется около двухъ противоположныхъ полюсовъ или устоевъ: одинъ изъ нихъ представляетъ коллективную жизнь массъ, безсознательную и стихійную, направляемую невольнымъ столкновеніемъ смутныхъ инстинктовъ и властныхъ природныхъ потребностей и нуждъ, безотчетно повинующуюся роковому господству исторической необходимости,—другой—есть жизнь отдѣльной сознательной личности, свободно избирающей себѣ идеалъ своей дѣятельности по своему внутреннему замыслу. Этими двумя силами — коснымъ движеніемъ массъ и свободнымъ творчествомъ отдѣльныхъ лицъ созидается канва общечеловѣческой жизни. И вотъ въ образѣ Л. И. Поливанова ярко и своеобразно воплотилось личное начало въ жизни людей. Сторонникъ современнаго литературнаго движенія, мелодраматически раз-

дѣляющаго весь человѣческій родъ на свѣтлыхъ аристократовъ, тонкостью и высотою своей психической организаціи призванныхъ къ тому, чтобы господствовать и по свободному вдохновенію управлять другими,—и на темныхъ рабовъ, погруженныхъ въ предразсудки и житейскія нужды, годныхъ лишь на то, чтобы слѣпо повиноваться болѣе сильнымъ,—такой сторонникъ едва ли сталъ бы долго колебаться, въ какую изъ этихъ двухъ категорій слѣдуетъ отнести покойнаго. Но онъ замѣтилъ бы также, что личный принципъ получилъ въ характерѣ Льва Ивановича не совсѣмъ ту форму, которую теперь такъ странно и такъ часто любятъ выставлять за идеалъ. Л. И. Поливановъ не былъ похожъ на изысканнаго, капризнаго и безсердечнаго *сверхчеловѣка* Ницше, не былъ онъ похожъ и на дикихъ героевъ русской литературы послѣдняго времени, съ ихъ варварскою неприспособленностью къ гражданской жизни, съ ихъ тупою и безмолвною совѣстью, съ ихъ убѣжденнымъ служеніемъ только необузданнымъ влеченіямъ своей случайной эгоистической прихоти, въ которомъ они полагаютъ идеалъ человѣческой свободы. Во Львѣ Ивановичѣ личное начало явилось не разрушающей и губительной, а созидающей и благотворной силой. На собственномъ живомъ примѣрѣ онъ наглядно показалъ, что сильная личность, въ истинномъ и благородномъ значеніи этихъ словъ, должна выражаться не въ безплодномъ и даже опасномъ для другихъ и всегда мучительномъ и трагическомъ для нея самой безконечномъ утвержденіи себя, а въ возвышеніи надъ узкими границами своей индивидуальности, въ забывающемъ о себѣ и беззавѣтномъ служеніи сверхличнымъ цѣлямъ. Л. И. Поливановъ не былъ поклонникомъ ницшеанской идеи о безчеловѣчномъ сверхчеловѣчествѣ, еще менѣе онъ былъ поклонникъ распустившагося звѣря въ человѣкѣ,—если ему давать вообще какое-нибудь общеупотребительное опредѣленіе, его всего скорѣе слѣдуетъ назвать *романтикомъ* въ старинномъ и хорошемъ значеніи этого понятія.

Въ самомъ дѣлѣ, что такое романтизмъ? Мнѣ кажется, если имѣть въ виду ту окончательную форму, какую онъ получилъ въ Германіи въ XIX столѣтіи, его общую сущность можно опредѣлить такъ: романтизмъ есть культъ человѣческой личности, поскольку въ ней живетъ стремленіе къ безконечному идеалу и поскольку она является выразительницей высшей духовной силы и высшаго мірового смысла. Это культъ человѣчества, но не въ его животной непосредственности, а поскольку оно вмѣщаетъ въ себѣ то, что въ немъ выше его самого. Съ другой стороны, это культъ безконечнаго, идеальнаго, абсолютной правды и абсолютнаго добра,—которое лежитъ за предѣлами

всѣхъ ограниченныхъ формъ, которое въ своемъ неисчерпаемомъ содержаніи не выражается ни въ чемъ конечномъ, и въ которомъ однако всѣ конечныя формы существованія получаютъ свою связь и свой верховный нравственный смыслъ. Говоря коротко, это есть вѣра въ нравственный законъ, какъ высшую силу, господствующую надъ міромъ, и въ человѣчество, насколько оно призвано свободнымъ творчествомъ осуществить эту силу въ своей жизни и въ міровой исторіи. Эта вѣра для покойнаго Л. И. Поливанова была своего рода религіей. И она опредѣлила важнѣйшія особенности его педагогическихъ, историко-литературныхъ, эстетическихъ и общественныхъ воззрѣній. По своему рожденію онъ принадлежалъ къ поколѣнію дѣятелей 60-хъ годовъ, но по своимъ симпатіямъ, по своему нравственному и теоретическому міросозерцанію онъ скорѣе является типическимъ представителемъ идей сороковыхъ годовъ.

Принципъ, лежавшій въ основаніи педагогической дѣятельности покойнаго Л. И. Поливанова, можно рельефно выразить его собственными словами: „изъ дѣтей слѣдуетъ развить живыя *личности*, т. е. существа, способныя принести на общее благо цѣнный даръ своей индивидуальности; способныя избирать дѣло по призванію, загораться только трудомъ, направленнымъ къ добру; личности, хранящія въ себѣ чувства собственнаго достоинства, потому что оно есть въ то же время и достоинство, дорогого для нихъ дѣла“. Въ этихъ словахъ весь Поливановъ: за всю его многолѣтнюю дѣятельность, какъ учителя и воспитателя, отъ самаго ея начала и до конца, передъ нимъ непоколебимо стоялъ возвышенный идеалъ по отношенію къ высшей школѣ Л. И. Поливановъ понималъ, какъ идеалъ *космополитическій*: наука и искусство въ своихъ высшихъ, истинныхъ, вѣковѣчныхъ проявленіяхъ суть достояніе всего человѣчества безъ различія націй. Отсюда объясняется отношеніе Льва Ивановича къ классической школѣ: въ его глазахъ это единственная исторически выработанная общеевропейская гуманитарная школа, которая одна имѣетъ право быть предверіемъ къ университету. Все, что захотѣли бы выдумать на ея мѣстѣ, будетъ безсильно именно потому, что оно выдумано,— вотъ та точка зрѣнія, отправляясь отъ которой, онъ такъ убѣжденно, находчиво, а въ послѣдніе годы жизни и съ такимъ горькимъ чувствомъ защищалъ классицизмъ; когда голоса противъ классической системы стали раздаваться все громче и увѣреннѣй, онъ очень страдалъ, какъ будто вопросъ шелъ о самомъ дорогомъ для него личномъ дѣлѣ. Въ послѣднее время его жизни, если въ его присутствіи раздавались ожесточенныя нападенія на классицизмъ, онъ весь какъ-

то сжимался, мѣнялся въ лицѣ, вступалъ въ споръ неохотно, но когда его все-таки вовлекали въ него, говорилъ особенно проникновенно и мягко. Повторяю, для Л. И. Поливанова классическая школа была единственно жизненной гуманной школой, которая доказала свою плодотворную силу всей исторіей европейскаго просвѣщенія и европейской науки,—только это убѣжденіе заставляло его такъ высоко цѣнить классицизмъ.

На низшую школу онъ смотрѣлъ нѣсколько иначе, хотя и этотъ взглядъ находился въ тѣсной связи съ общими началами его міросозерцанія. По его воззрѣнію, высшее образованіе должно быть космополитичнымъ,—напротивъ, образованіе низшее должно быть прежде всего народнымъ,—народнымъ въ смыслѣ полнаго соотвѣтствія съ тѣми идеальными силами и двигателями, которые установляютъ внутренній духъ народа, которые онъ унаслѣдовалъ отъ своего прошлаго и которыми живо его настоящее. Это тѣ идеальныя основы народнаго самосознанія, которыми опредѣляется его историческое назначеніе, въ которыхъ заключается залогъ его движенія впередъ, и въ которыхъ онъ возвышается надъ будничной дѣйствительностью своей темной и бѣдной жизни. Такое дѣленіе просвѣщенія на космополитическое для высшихъ классовъ общества и на строго народное для его низшихъ слоевъ можетъ показаться признакомъ нѣкотораго аристократизма во взглядахъ покойнаго. Въ самомъ дѣлѣ, извѣстный аристократизмъ лежалъ въ самой его натурѣ и во всѣмъ складѣ его міровоззрѣнія: вѣдь романтизмъ и аристократизмъ до извѣстной степени предполагаютъ другъ друга. Не даромъ Льву Ивановичу казалось, что страна, какъ бы богата, сыта и могуча она ни была, превратится въ безсильный трупъ, если ею не будетъ руководить слой гражданъ, вооруженныхъ строго научнымъ и въ то же время гуманитарнымъ образованіемъ. Но это требуемое имъ раздвоеніе общественныхъ классовъ въ дѣлѣ просвѣщенія смягчалось для него убѣжденіемъ, что истинно и въ высокомъ смыслѣ просвѣщенные люди не могутъ пойти противъ духа народа, ихъ породившаго и никогда не рѣшатся неосторожною рукою коснуться того, что составляетъ дѣйствительную народную святыню. Въ это онъ глубоко вѣрилъ.

Романтикъ въ своихъ общественныхъ идеалахъ, Л. И. Поливановъ былъ настоящимъ романтикомъ и въ оцѣнкѣ внутреннихъ явленій человѣческой жизни, особенно тѣхъ изъ нихъ, которыя были такъ близки и такъ дороги его душѣ, — я говорю о проявленіяхъ художественнаго творчества вообще и творчества въ области изящной литературы въ частности. Онъ былъ замѣчательно оригиналь-

нымъ, тонкимъ и глубокимъ художественнымъ критикомъ, но для своихъ современниковъ онъ могъ иногда показаться немножко старомоднымъ и слишкомъ суровымъ критикомъ: въ эпоху широкаго господства реализма и въ нашей и въ европейской литературѣ онъ подходилъ къ поэтическимъ произведеніямъ съ требованіями чисто идеалистической эстетики. Оттого при всемъ его огромномъ уваженіи къ художественному генію гр. Л. Н. Толстого, онъ симпатизировалъ болѣе Тургеневу; до экстаза преклоняясь передъ захватывающей глубиною психологическаго анализа у Достоевскаго и передъ своеобразной общей концепціей нѣкоторыхъ его произведеній, онъ никакъ не могъ помириться съ безсвязною фантастичностью рисуемыхъ въ нихъ событій, съ болѣзненною распущенностью въ изображеніи отдѣльныхъ сценъ, съ бредовою карикатурностью выводимыхъ въ нихъ отдѣльныхъ фигуръ. Критическіе приговоры покойнаго Льва Ивановича иногда бывали совсѣмъ неожиданны, но они никогда не высказывались только изъ тщеславнаго желанія быть оригинальнымъ, — они всегда были серьезно продуманы, а главное всѣмъ его существомъ прочувствованы. Прилагаемая имъ къ эстетическимъ произведеніямъ мѣрка не являлась предвзятою, разсудочно усвоенною, отвлеченною доктриной,—онъ просто не былъ способенъ испытать эстетическое удовлетвореніе отъ такихъ произведеній, въ которыхъ не сочетались бы въ гармоническомъ единствѣ тонкое изящество формы съ идеальною глубиною и жизненною серьезностью внутренняго смысла. Шекспиръ, древніе трагики, Данте, Гете, Пушкинъ—вотъ были тѣ живые образцы, по которымъ онъ невольно судилъ всѣ другія созданія поэтическаго творчества. Если они вступали съ этими образцами въ существенное разногласіе и противорѣчіе, онъ проникался неудержимымъ чувствомъ протеста. Оттого онъ возставалъ противъ глубокаго реализма нѣкоторыхъ современныхъ ему русскихъ и европейскихъ писателей, видѣвшихъ смыслъ жизни во внѣшнихъ случайностяхъ ея хода, а сущность человѣческой природы въ полномъ подчиненіи низменнымъ животнымъ побужденіямъ: вообще крайнія проявленія реализма, какъ въ области искусства, такъ еще тѣмъ болѣе въ области высшихъ проблемъ философіи, глубоко претили его нравственному существу. Но оттого, съ другой стороны, онъ никакъ не могъ сочувствовать и крайностямъ символизма и декадентства, несмотря на кажущееся сходство этихъ новыхъ художественныхъ вѣяній съ традиціоннымъ романтизмомъ,—въ виду ихъ дѣланной вычурности и дѣланной наивности, въ виду ихъ духовной дряблости, въ виду ихъ жеманнаго безразличія въ вопросахъ добра и зла. Напротивъ, тамъ,

гдѣ Левъ Ивановичъ чувствовалъ настоящій духъ хотя бы и наивной поэзіи и задушевное стремленіе къ возвышенному идеалу, его художественный судъ становился снисходительнымъ и мягкимъ. Этимъ объясняется, напримѣръ, его теплая симпатія къ личности и поэзіи Жуковскаго или его увлеченіе въ послѣдніе годы жизни классиками старинной французской драмы. Поэзія должна возвышать человѣческую душу, она должна отрывать ее отъ мелкихъ дрязгъ тусклой будничной жизни, она должна зажигать въ ней свѣтлую вѣру во всемогущество нравственнаго міропорядка,—таково исконное убѣжденіе Льва Ив. Поливанова. Онъ такъ смотрѣлъ на поэзію, потому что *этимъ* она была для него самого. Его эстетическіе взгляды были живымъ выраженіемъ его необыкновенно цѣльной натуры, насквозь пропитанной моральными мотивами.

Мы опять возвращаемся къ тому, съ чего начали,—къ высокому строю его внутренней личности, къ энергической цѣльности его индивидуальнаго характера. Эти черты его своеобразнаго духовнаго склада провожали его черезъ всю его жизнь и онѣ не поблекли ни отъ житейскихъ невзгодъ, ни отъ разочарованія во внѣшнемъ успѣхѣ его задушевныхъ плановъ и надеждъ, ни отъ старости и ея болѣзней. А сказались въ немъ эти особенности его индивидуальности чрезвычайно рано. Отъ Льва Ивановича остались его юношескіе дневники или журналы, въ которыхъ онъ въ свои гимназическіе и студенческіе годы день за день передавалъ тѣсному кружку своихъ друзей свои лѣтнія впечатлѣнія и мельчайшія событія своей внѣшней жизни. Написаны они съ тою непередаваемою художественною яркостью изложенія, которую можно наблюдать только въ частной перепискѣ покойнаго Льва Ивановича. Въ этихъ юношескихъ записяхъ Левъ Ивановичъ виденъ уже во весь свой ростъ, съ своей моральною строгостью и корректностью, съ своей нервною отзывчивостью на событія времени, съ своими литературными вкусами, съ своимъ беззавѣтнымъ увлеченіемъ театромъ, съ своимъ пламеннымъ негодованіемъ противъ окружающаго варварства и дикаго произвола крѣпостныхъ порядковъ, съ своимъ прочувствованнымъ уваженіемъ къ человѣческой личности во всякомъ человѣкѣ, каково бы то ни было его общественное положеніе,—наконецъ, съ своей непобѣдимой вѣрой въ свѣтлое и великое будущее Россіи. Нельзя не отмѣтить въ этихъ журналахъ и еще одной драгоцѣнной черты: въ жизни Левъ Ивановичъ казался замкнутымъ, скрытнымъ, быть можетъ, иногда суровымъ,—здѣсь напротивъ читателя поражаетъ почти женственная нѣжность его сердца. Онъ питалъ къ своимъ товарищамъ такую до-

вѣрчивую, трогательную дружбу, — безъ всякой впрочемъ примѣси сентиментальности, столь ему несвойственной,—онъ такъ дѣлился съ ними каждою своею мыслію и каждымъ душевнымъ движеніемъ, такъ жаждалъ ихъ вндѣть и до мельчайшихъ подробностей все о нихъ знать, что они по сравненію съ нимъ кажутся равнодушными, вялыми, холодными, хотя по разсказамъ, это все были очень хорошіе люди, весьма его любившіе. И эта сердечная привязчивость, эта душевная нѣжность, эта способность къ самой идеальной, возвышенной дружбѣ не покинули Л. И. Поливанова и въ его зрѣломъ возрастѣ: такой же необыкновенно задушевный дружескій союзъ соединялъ его въ послѣдніе годы его жизни съ извѣстнымъ поэтомъ Я. П. Полонскимъ. Вообще, если въ своихъ юношескихъ письмахъ Левъ Ивановичъ поражаетъ мужественною зрѣлостью своего ума и сужденій, опредѣленностью своихъ вкусовъ и наклонностей, цѣлостною законченностью всего своего внутренняго существа, то въ послѣдующее время въ немъ нерѣдко изумляла и противоположная особенность: никакими житейскими испытаніями неугасимая юность его духа. Если онъ чѣмъ-нибудь увлекался, то отдавался этому весь безъ остатка, не ѣлъ и не спалъ, весь жилъ въ своемъ дѣлѣ и кромѣ него не признавалъ ничего на свѣтѣ. Въ такіе періоды (а ихъ было много въ его жизни) въ его личности, обыкновенно столь твердой и крѣпкой, по внѣшности даже суровой, просвѣчивало что-то наивное, трогательно доброе, я рѣшился бы сказать,—даже дѣтское.

Въ такомъ умѣньи до конца дней остаться юнымъ и безконечно отзывчивымъ на все хорошее и важное сказывается большая душевная сила. Для всѣхъ, знавшихъ Льва Ивановича, памятно, какое неотразимое впечатлѣніе производилъ онъ на окружающихъ, какъ онъ заставлялъ всѣхъ, съ кѣмъ сталкивала его судьба, невольно подбираться и повышать свой душевный тонъ. Пожелаемъ же, чтобы это повышающее нравственный тонъ личности впечатлѣніе сохранилось за нимъ и тогда, когда его уже нѣтъ на землѣ. Пускай для его многочисленныхъ учениковъ онъ останется всегда краснорѣчивымъ примѣромъ того, какъ можетъ проходить свой жизненный путь человѣкъ, въ которомъ горитъ живая душа. Въ минуты безсилія и отчаянія, въ минуты напряженной борьбы между голосомъ совѣсти и чести и соблазнами низкой личной выгоды, въ тѣ роковыя и страшныя минуты, когда человѣкъ становится надъ бездонной пропастью нравственнаго паденія,—а кому иногда не приходится переживать подобныя минуты?—пускай передъ ними чаще встаетъ образъ ихъ стараго учителя!

Николай Яковлевичъ Гротъ *).

(† 23 мая 1899 г.).

Печальный годъ переживаетъ Москва. Не слышно о какихъ-нибудь опасныхъ эпидеміяхъ, а сколько безвременныхъ, неожиданныхъ смертей! Сколько сошло въ могилу весьма замѣтныхъ лицъ изъ нашей интеллигенціи, и безъ того небогатой силами! Особенно пострадало наше Психологическое Общество. Въ самое короткое время изъ его рядовъ выбыли такіе люди, какъ М. С. Корелинъ, Л. И. Поливановъ, М. М. Троицкій. Не успѣло нѣсколько стихнуть острое чувство отъ этихъ потерь, какъ пришла потрясающая вѣсть о внезапной кончинѣ Николая Яковлевича Грота. Трудно прійти въ себя отъ этого новаго удара, одуматься и оцѣнить всю важность этого новаго несчастія. Но и теперь слишкомъ ясно видно, какой роковой моментъ переживаетъ Общество: покойный Н. Я. Гротъ сдѣлалъ для него такъ много, какъ никто.

Когда онъ впервые появился среди насъ, Московское Психологическое Общество уже пользовалось общимъ уваженіемъ, но для большинства образованной публики оно все же оставалось далекимъ и чуждымъ, какъ одно изъ спеціальныхъ научныхъ учрежденій, которыхъ такъ много въ Москвѣ. Едва сталъ въ его главѣ Н. Я Гротъ, какъ все перемѣнилось: оно превратилось въ одинъ изъ популярнѣйшихъ центровъ не только московскаго, но и русскаго просвѣщенія вообще. Прошло немного времени, и Общество выпустило въ свѣтъ цѣлый рядъ томовъ своихъ трудовъ и изданій,—оно имѣло собственный философскій журналъ съ неожиданно большимъ для Россіи кругомъ читателей, — его засѣданія, когда оно ихъ дѣлало открытыми для всѣхъ, привлекали толпы усердныхъ посѣтителей. Н. Я. Гротъ обладалъ рѣдкимъ, удивительнымъ даромъ: онъ умѣлъ заражать своимъ интересомъ къ самымъ отвлеченнымъ проблемамъ знанія всѣхъ, съ кѣмъ онъ сталкивался. И мы присутствовали при поучительномъ

*) Напечатано въ „Вопросахъ филос. и психологіи“ кн. 48.

зрѣлищѣ: вопросы о свободѣ воли, о духѣ и матеріи, о времени, о сохраненіи энергіи и т. д. приковывали общественное вниманіе, становились предметомъ живого обсужденія среди студентовъ, дамъ, военныхъ, сельскихъ учителей и священниковъ. Нѣкоторые рефераты, читанные на нашихъ засѣданіяхъ, пріобрѣтали прямо характеръ общественныхъ событій. Иниціаторомъ,—скажу больше,—творцомъ всего этого подъема силъ былъ Н. Я. Гротъ. И вотъ его нѣтъ больше. Я глубоко увѣренъ: нашему Обществу всегда будетъ принадлежать большое и почетное мѣсто въ судьбахъ русскаго просвѣщенія. Но мужественно взглянемъ въ глаза истинѣ: вмѣстѣ съ кончиной Н. Я. Грота завершился, такъ сказать, героическій періодъ существованія нашего Общества, — періодъ бурныхъ стремленій, свѣтлыхъ мечтаній и надеждъ, молодыхъ разочарованій, которыя не обезкураживаютъ, а только сильнѣе заставляютъ бороться. *Это* кончено, — молодость не повторяется!

Н. Я. Гротъ родился въ 1852 г. въ высоко образованной семьѣ. Его отецъ Я. К. Гротъ извѣстенъ всей Россіи своими научными трудами. Николай Яковлевичъ воспитался въ средѣ, жившей самыми широкими умственными интересами: въ домѣ его родителей, а также и домахъ его дяди по отцу К. К. Грота и дядей по матери Н. П. и П. П. Семеновыхъ собирались многіе видные представители литературы и науки въ Петербургѣ. Съ нѣкоторыми изъ нихъ у покойнаго Н. Я. Грота очень рано установились близкія, дружескія связи. Такъ, еще будучи студентомъ, Н. Я. Гротъ сошелся съ К. Д. Кавелинымъ, который очень его полюбилъ, несмотря на различіе въ возрастѣ. Въ это время Кавелинъ велъ свою знаменитую полемику съ И. М. Сѣченовымъ; по ея поводу между Кавелинымъ и его юнымъ другомъ происходили самые горячіе споры. Н. Я. Гротъ сочувствовалъ воззрѣніямъ его противника и не скрывалъ этого. Несмотря на его молодость, Кавелинъ весьма интересовался его возраженіями и внимательно къ нимъ прислушивался.

Н. Я. Гротъ поступилъ въ Петербургскій университетъ на историко-филологическій факультетъ, окончивъ курсъ въ Ларинской гимназіи. Въ своихъ студенческихъ занятіяхъ онъ обнаруживалъ блестящія способности и большое увлеченіе изучаемыми науками. Его любимыми предметами были исторія и философія. Между философскими дисциплинами онъ рано съ особымъ вниманіемъ сосредоточился на психологіи (можетъ быть, подъ вліяніемъ бесѣдъ съ Кавелинымъ) и въ цѣляхъ болѣе широкаго изученія ея старался познакомиться съ естественными науками. Онъ отлично окончилъ курсъ, получивъ зо-

лотую медаль за сочиненіе по древней философіи. По окончаніи Петербургскаго университета въ 1875 году, Н. Я. Гротъ уѣзжаетъ на годъ за границу. Въ слѣдующемъ году онъ уже былъ назначенъ профессоромъ философіи въ историко-филологическій институтъ кн. Безбородко въ Нѣжинѣ. Здѣсь онъ прослужилъ до 1883 года. Въ 1883 году онъ дѣлается профессоромъ Новороссійскаго университета; въ 1886 году онъ былъ переведенъ на философскую каѳедру въ Москвѣ.

Литературная дѣятельность покойнаго началась рано и была очень плодовита. Я назову только тѣ его сочиненія и статьи, которыи имѣли особенно важное значеніе въ развитіи его философскаго міросозерцанія: „Психологія чувствованій въ ея исторіи и главныхъ основахъ“ (1879—1880 г., магистерская диссертація); „Къ вопросу о реформѣ логики, опытъ новой теоріи умственныхъ процессовъ“ (1883, докторская диссертація); „Опытъ новаго опредѣленія понятія прогресса“, 1883; „Отношеніе философіи къ наукѣ и искусству“, 1882; „Къ вопросу о классификаціи наукъ“, 1884; „Дж. Бруно и пантеизмъ“, 1885; „О душѣ въ связи съ современнымъ ученіемъ о силѣ“, 1886; „О значеніи философіи Шопенгауэра“, 1888; „Значеніе чувства въ познаніи и дѣятельности человѣка“, 1889; „Критика понятія свободы воли въ связи съ понятіемъ причинности, 1889; „La causalité et la conservation de l'énergie dans le domaine de l'activité psychique“, 1890; „Жизненныя задачи психологіи“, 1890; „Что такое метафизика?“ 1890; „Основаніе нравственнаго долга“, 1892; „Нравственные идеалы нашего времени—Фридрихъ Ницше и Левъ Толстой“, 1893; „Къ вопросу о значеніи идеи параллелизма въ психологіи“, 1894; „О времени“, 1894; „Устои нравственной жизни и дѣятельности“, 1895; „Памяти Н. Н. Страхова. Къ характеристикѣ его міросозерцанія“, 1896; „Понятія о душѣ и психической энергіи въ психологіи“, 1897; „Критика понятія прогресса“, 1898.

В. И. Шенрокъ, въ своихъ теплыхъ воспоминаніяхъ о Н. Я. Гротѣ въ годы студенчества, говоритъ о немъ такъ *): „Сдѣлавшись студентомъ, Гротъ необыкновенно скоро, можно сказать, тотчасъ же, обратилъ на себя общее вниманіе своего курса замѣчательной жизнерадостностью, соединенной съ чрезвычайной сообщительностью и привѣтливостью ко всѣмъ товарищамъ; онъ скорѣе многихъ знакомился съ однокурсниками и, невольно привлекая къ себѣ своимъ характеромъ, значительно способствовалъ на первыхъ порахъ

*) „Рус. Вѣд.“, № 144.

общему взаимному ознакомленію. Изъ свойствъ личнаго характера Грота, укажу еще необыкновенную бодрость духа. Все, что ему приходилось испытывать горькаго и тяжелаго, онъ всегда умѣлъ какъ-то незамѣтно перерабатывать въ себѣ; по крайней мѣрѣ, насколько помню, мнѣ не приходилось видѣть, чтобы онъ падалъ духомъ или впадалъ въ минорныя ноты, или же это было мимолетно". Какимъ Н. Я. Гротъ былъ смолоду, такимъ онъ остался на всю жизнь: жизнерадостность, сообщительность, безкорыстная, сердечная участливость ко всѣмъ, съ кѣмъ его сводила судьба, и въ то же время огромныя предпріимчивость и энергія,—вотъ тѣ качества, которыя въ немъ бросались въ глаза прежде всего. Это былъ человѣкъ страшно впечатлительный и порывистый; казалось бы, при такой натурѣ, въ немъ должна была развиться неустойчивость и измѣнчивость въ увлеченіяхъ. Но его впечатлительность уравновѣшивалась въ немъ своеобразной выдержкой: однажды взявшись за какое-нибудь дѣло, онъ всегда доводилъ его до конца. Въ воспоминаніяхъ Шенрока мы находимъ чрезвычайно живой разсказъ о томъ, какъ Николай Яковлевичъ, замѣтивъ, что его товарищи-студенты, при слушаніи лекцій по древней исторіи затрудняются отсутствіемъ карты древняго Рима, весь отдался изданію такой карты и цѣлыя недѣли проводилъ за черченіемъ, всевозможными справками и хлопотами по литографированію; а въ слѣдующемъ году составилъ подобную же карту древней Греціи. Такимъ онъ былъ во всемъ: арена эго дѣятельности постепенно расширялась, но его характеръ оставался прежнимъ. Твердость въ преслѣдованіи цѣлей соединялась въ Н. Я. Гротѣ съ замѣчательнымъ талантомъ организатора. Оттого, куда бы онъ ни появлялся, всюду онъ вносилъ чрезвычайное оживленіе и не мимолетное и случайное, а сопровождавшееся самыми плодотворными послѣдствіями. Пріѣзжаетъ онъ въ Нѣжинъ, и онъ приводитъ въ образцовый порядокъ библіотеку тамошняго института. Появляется онъ въ Одессѣ, и немедленно тамъ устраивается курсъ публичныхъ лекцій, съ участіемъ лучшихъ силъ университета, имѣвшій шумный успѣхъ. Переводятъ Н. Я. Грота въ Москву, и онъ сразу становится во главѣ Психологическаго Общества и дѣлаетъ изъ него то, что оно есть теперь,—заводитъ философскій журналъ и принимаетъ на себя всю тягость его веденія,—предпринимаетъ отъ Общества цѣлый рядъ научно-философскихъ изданій. При этомъ онъ читаетъ публичныя лекціи, со свойственнымъ ему увлеченіемъ участвуетъ въ различныхъ ученыхъ и педагогическихъ собраніяхъ, пишетъ публицистическія статьи по самымъ разнообразнымъ вопросамъ въ газетахъ

и общихъ журналахъ. Наконецъ, онъ беретъ на себя иногда службу, постороннюю для университета. Трудно вообразить себѣ дѣятельность болѣе кипучую,—ея смѣло могло бы хватить на нѣсколько человѣкъ! А между тѣмъ Н. Я. Гротъ вовсе не обладалъ желѣзнымъ здоровьемъ: переутомленіе въ немъ часто сказывалось, особенно въ послѣдніе годы. Ему приходилось останавливаться въ работѣ и подолгу отдыхать. Но все-таки, несмотря ни на что, онъ дѣлалъ страшно много.

Очень энергичные люди часто бываютъ суровы, нетерпимы, требовательны къ окружающимъ. Н. Я. Гротъ въ этомъ отношеніи представлялъ рѣзкое исключеніе: наиболѣе дорогими чертами его личности были поразительная доброта и женская мягкость его сердца. Правду сказалъ о немъ В. И Шенрокъ въ приведенной выше цитатѣ: онъ не только самъ дружился скоро и прочно съ какою-то дѣтскою неудержимою искренностью,—онъ обладалъ загадочнымъ искусствомъ заставить тѣхъ, съ кѣмъ сошелся онъ, подружиться между собою. Московское Психологическое Общество до пріѣзда Н. Я. Грота состояло изъ лицъ мало знакомыхъ другъ другу; послѣ его появленія огромное большинство постоянныхъ посѣтителей засѣданій общества,—люди самыхъ разнообразныхъ профессій,—слились въ одинъ тѣсный дружескій кружокъ, связанный крѣпкими узами взаимнаго сочувствія. Но отзывчивость, откровенность и благожелательность Н. Я. Грота не распространялись только на тѣхъ, кого онъ хорошо зналъ и часто видѣлъ. Онъ ни отъ кого не скрывался, интересовался всякимъ мнѣніемъ и каждому готовъ былъ высказать, что онъ думаетъ. Этимъ объясняется его колосальная корреспонденція, отнимавшая у него очень много времени. Ему писали со всѣхъ концовъ Россіи, обращаясь иногда съ очень трудными и тонкими вопросами; и онъ всѣмъ отвѣчалъ и считалъ это своей нравственной обязанностью. Оттого онъ былъ такъ популяренъ: къ нему всегда можно было прійти, разсказать все, что есть на душѣ, и никто не слыхалъ отъ него сухого и гордаго отвѣта. Смѣло можно было идти къ нему и со всякою практическою нуждою. Въ такихъ случаяхъ онъ готовъ былъ сдѣлать все и хлопоталъ безъ конца. Я никогда не встрѣчалъ человѣка, который былъ бы такъ скоръ на помощь. Понятно, что при такихъ качествахъ характера Н. Я. Гротъ умѣлъ быть настоящимъ, преданнымъ другомъ. Для лицъ, къ нему близкихъ, въ немъ теряется несказанно много. Раны, наносимыя такими потерями, долго даютъ себя чувствовать.

Изъ этихъ свойствъ Н. Я. Грота, какъ человѣка, и изъ всего склада его ума вытекаютъ его особенности, какъ мыслителя. Его

философская мысль отличается чрезвычайной воспріимчивостью и широкимъ примирительнымъ направленіемъ. Какъ въ каждомъ встрѣчномъ человѣческомъ мнѣніи онъ старался отыскать скрывающуюся въ немъ крупицу правды, такъ и въ каждомъ философскомъ ученіи онъ стремился выдѣлить содержащееся въ немъ зерно истины. Во всѣхъ своихъ философскихъ построеніяхъ онъ постоянно пытался найти средину между крайностями и гармонически примирить противоположныя тенденціи различныхъ философскихъ школъ. При этомъ онъ не былъ мыслителемъ замкнутымъ, которой пробивалъ бы свою особую дорогу, отвлекшись отъ всего, что думаютъ другіе. Для этого онъ былъ слишкомъ впечатлителенъ, слишкомъ захваченъ той умственной атмосферой, въ которой живутъ всѣ. Поэтому онъ не столько творецъ совсѣмъ новыхъ взглядовъ, сколько искусный систематизаторъ, одушевленный толкователь и талантливый популяризаторъ тѣхъ идей, которыя носятся въ воздухѣ, составляютъ общую духовную пищу и являются интимною подкладкой общественныхъ настроеній. Это не мѣшало Н. Я. Гроту быть философомъ самостоятельнымъ: наоборотъ, можно было бы отмѣтить очень многіе пункты, въ которыхъ Н. Я. Гротъ высказывалъ вполнѣ самобытныя, замѣчательно своеобразныя воззрѣнія. Здѣсь я говорю только о томъ, что выдвигалось на первый планъ въ его умственномъ обликѣ.

Воззрѣнія Н. Я. Грота не составляли разъ навсегда сложившейся, законченной и неподвижной системы. Напротивъ, они у него неоднократно мѣнялись и въ частностяхъ, и даже въ самомъ существѣ. Покойный совсѣмъ не признавалъ возможности разъ навсегда разрѣшить всѣ вопросы и въ полной неподвижности міросозерцанія видѣлъ лучшее доказательство его мертвенности и односторонности. Въ общемъ можно указать двѣ рѣзко разграниченныя эпохи его философскаго роста. Онъ началъ свою философскую дѣятельность, когда въ Россіи, и въ университетахъ, и въ литературѣ, и въ кружкахъ молодежи, почти безраздѣльно господствовало позитивное направленіе,— Н. Я. Гротъ также примкнулъ къ нему: онъ вырабатываетъ широкую философскую теорію, въ которой стремится примирить феноменистическій эмпиризмъ англичанъ со строго реалистическимъ пониманіемъ дѣйствительности. Въ это время на его взглядахъ рѣшительно сказывается вліяніе Герберта Спенсера. Свои изслѣдованія онъ сосредоточиваетъ на психологіи и создаетъ связанную съ его именемъ теорію *психическаго оборота*. Рядомъ съ этимъ, на почвѣ полученныхъ имъ психологическихъ выводовъ, онъ пытается реформировать логику. Въ этотъ періодъ своей дѣятельности онъ еще не признаетъ фило-

софіи за самостоятельную науку. Онъ держится мнѣнія, что объ однихъ и тѣхъ же явленіяхъ не можетъ быть двухъ наукъ; общіе выводы о дѣйствительно существующемъ даются спеціальными науками, а что идетъ дальше этихъ выводовъ, то лежитъ уже внѣ науки и опирается на чувство; поэтому нѣтъ и не можетъ быть общей философіи міра, обязательной для всѣхъ. Въ области этики онъ проводитъ, въ весьма умѣренной формѣ, утилитарный взглядъ на нравственные вопросы и защищаетъ детерминизмъ, въ объясненіи фактовъ человѣческой воли, съ замѣчательною ясностью и полнотою аргументаціи. Нужно отдать справедливость: воззрѣнія именно этого перваго періода въ философскомъ творчествѣ покойнаго нашли себѣ въ его сочиненіяхъ наиболѣе законченное и систематическое выраженіе.

Вторая эпоха развитія взглядовъ Н. Я. Грота совпадаетъ съ распространеніемъ въ русской философской литературѣ идеалистическаго движенія, направленнаго противъ крайностей позитивизма и реализма. Н. Я. Гротъ приходитъ къ убѣжденію, что философія должна занимать особое, ей только принадлежащее мѣсто среди другихъ проявленій духовнаго творчества и что она имѣетъ свои самостоятельныя задачи. Въ объясненіе самобытной роли философіи въ умственной области онъ выдвигаетъ ученіе о чувствѣ, какъ о способности непосредственнаго проникновенія во внутреннее существо вещей. Философія не искусство, но и не наука,—она должна представлять всеобъемлющій синтезъ всѣхъ данныхъ сознанія: она есть чувство всемірной жизни, переведенное въ отчетливыя понятія объ истинносуществующемъ и его идеальныхъ нормахъ. Основа философіи есть метафизика: она представляетъ науку, которая стремится умозрительно опредѣлить абсолютно-достовѣрныя качественныя отношенія явленій, какъ внутренняго, такъ и внѣшняго опыта.

Міросозерцаніе Н. Я. Грота въ это время мѣняется и по своему содержанію. Отъ предположеній реалистическаго монизма онъ переходитъ къ дуалистическому взгляду на существующее. Свое новое воззрѣніе онъ называетъ *монодуализмомъ*. Въ основѣ всѣхъ явленій онъ признаетъ единую душу міра, но въ природѣ, какъ она дана нашему наблюденію, онъ предполагаетъ двойственность началъ; на всѣхъ стадіяхъ мірового процесса встрѣчаются два принципа, находящіеся въ постоянной борьбѣ между собою: *сила-духъ* и *матерія-сила*. Первое представляетъ активное начало дѣйствительности, — оттого всякая активная сила въ мірѣ внутри себя есть нѣчто духовное. Ей противостоитъ сила пассивная, сила сопротивленія,—то, что мы называемъ матеріей. Развитіе міра заключается въ непрерывномъ осуще-

ствленіи побѣды духовной силы надъ матеріальной: *прогрессъ* не есть только фактъ исторіи,—прежде всего это законъ космическій. Высшимъ продуктомъ мірового процесса, къ которому онъ весь направленъ, является духовное самосознаніе. Въ своихъ послѣднихъ статьяхъ Н. Я. Гротъ старался связать эти свои взгляды съ ученіемъ о сохраненіи энергіи и съ собственной гипотезой о неизбѣжномъ превращеніи низшихъ формъ энергіи въ высшія.

Соотвѣтственно перемѣнамъ въ руководящихъ идеяхъ міросозерцанія измѣняется взглядъ Н. Я. Грота и на человѣческую природу. Онъ также пріобрѣтаетъ дуалистическую окраску. Н. Я. Гротъ полагаетъ, что въ каждомъ человѣкѣ, кромѣ индивидуальнаго и относительнаго субъекта, котораго можно назвать его животною личностью, присутствуетъ субъектъ общій, міровой, подчиненный объективнымъ законамъ истины и добра, въ которомъ непосредственно реализуется Божественность всемірнаго духа. Свобода воли состоитъ въ открытой всегда для нашего внутренняго *я* возможности или отдаться побужденіямъ нашей животной, эгоистической личности, или покориться внушеніямъ высшей силы въ насъ. Поэтому Н. Я. Гротъ становится убѣжденнымъ защитникомъ свободы человѣческой воли. Въ своихъ этическихъ теоріяхъ этого періода онъ испыталъ замѣтное вліяніе идей гр. Л. Н. Толстого.

Таковы,—правда, въ очень сухомъ и схематическомъ очеркѣ,—философскія воззрѣнія Н. Я. Грота. Въ виду краткости моей статьи я не могъ передать тѣхъ діалектическихъ пріемовъ, при помощи которыхъ онъ развивалъ ихъ,—не могъ указать всѣхъ оттѣнковъ и примѣненій, которые онъ имъ давалъ въ своихъ многочисленныхъ и содержательныхъ статьяхъ. Не могъ я передать и той теплоты внутренняго убѣжденія, которою всегда согрѣвалось его блестящее, талантливое изложеніе. Но если бы я даже гораздо болѣе подробно остановился на его отдѣльныхъ теоріяхъ, я не передалъ бы самаго главнаго: сила покойнаго была не въ его отдѣльныхъ взглядахъ, которые нерѣдко мѣнялись, а въ его цѣлостной личности, въ его всегда ясномъ и добромъ настроеніи, въ неудержимой смѣлости его стремленій къ однажды намѣченой задачѣ, въ нелицемѣрномъ сочувствіи всему хорошему, наконецъ — въ его горячемъ, искреннемъ словѣ!

При той натурѣ, которая была у покойнаго, онъ какъ-бы родился быть профессоромъ. Несомнѣнно, онъ былъ однимъ изъ самыхъ популярныхъ лекторовъ въ нашемъ университетѣ. Его лекціи привлекали толпу студентовъ со всѣхъ факультетовъ. Своими блестящими

импровизаціями нерѣдко онъ впервые зажигалъ въ томъ или другомъ слушателѣ интересъ къ философскимъ вопросамъ, который потомъ уже не оставлялъ ихъ никогда. Когда, по болѣзни, онъ не могъ являться на лекцію, для многихъ его учениковъ это было настоящимъ огорченіемъ. Не меньшею популярностью пользовались его семинаріи по философіи, которые онъ велъ чрезвычайно оригинально. Онъ предоставлялъ полную свободу въ выборѣ темъ для рефератовъ: студентъ могъ прійти къ нему съ сочиненіемъ, посвященнымъ какому-нибудь вопросу по всеобщей исторіи или по литературѣ, или съ психологическимъ изслѣдованіемъ, или, наконецъ, просто съ критическою статьей о какомъ-нибудь вновь вышедшемъ беллетристическомъ произведеніи,—онъ ко всѣмъ относился одинако внимательно, стараясь извлечь въ предлагаемомъ матеріалѣ то, что можетъ имѣть интересъ для психолога или философа. Иногда онъ самъ предлагалъ на обсужденіе слушателей разные вопросы, занимавшіе его въ данную минуту, и, какъ равный съ равными, вступалъ съ ними въ оживленные споры. И какимъ онъ былъ со студентами въ стѣнахъ университета, такимъ онъ былъ съ ними и у себя дома. Они часто посѣщали его, подолгу съ нимъ бесѣдовали, и онъ горячо принималъ къ сердцу ихъ нужды, никогда не отказывая въ добромъ совѣтѣ. Зато съ какимъ недоумѣвающимъ, горькимъ чувствомъ узнали очень многіе изъ нихъ объ его кончинѣ!

Вообще, замѣчательно то единодушное горе, съ которымъ встрѣтили смерть Николая Яковлевича Грота всѣ его знавшіе. Умеръ не только ученый, не только талантливый писатель,—умеръ хорошій человѣкъ съ отзывчивымъ, мягкимъ сердцемъ и незамѣнимый общественный дѣятель на скудной нивѣ русскаго просвѣщенія.

Сергѣй Андреевичъ Юрьевъ, какъ мыслитель *).

Мм. Гг. Наше Общество и всѣ образованные люди Москвы потерпѣли тягостную, невознаградимую утрату. Сошелъ въ могилу одинъ изъ послѣднихъ и самыхъ оригинальныхъ литературныхъ представителей блестящей плеяды людей сороковыхъ годовъ. Оцѣнка значенія покойнаго Сергѣя Андреевича Юрьева, какъ публициста, критика, драматическаго писателя, великаго знатока сценическаго искусства, ученаго,—была уже неоднократно сдѣлана, и, надо думать, къ ней еще не разъ вернутся. Въ нашемъ Обществѣ, посвященномъ изученію вопросовъ философіи, всего приличнѣе остановить вниманіе на той сторонѣ личности Юрьева, о которой въ воспоминаніяхъ о немъ до сихъ поръ говорилось лишь мимоходомъ. Я хочу сказать нѣсколько словъ о Сергѣѣ Андреевичѣ Юрьевѣ, какъ мыслителѣ.

Отъ Юрьева не осталось сочиненій спеціально философскихъ. Но всѣмъ его знавшимъ, конечно, извѣстна его горячая любовь къ философіи, а также памятна законченность, цѣльность, идеальная широта его міросозерцанія. Въ исторіи можно наблюдать два типа философовъ: одни изъ нихъ, увѣрившись въ своемъ обладаніи высшею истиною, отдаляются отъ остальныхъ людей, для которыхъ эта истина представляется недоступною, замыкаются въ кругъ собственныхъ мыслей, посвящаютъ свою дѣятельность ихъ тщательному и всестороннему развитію и воздѣйствуютъ на общество, въ которомъ живутъ, своими литературными трудами. Существуютъ философы другой категоріи,—ихъ притязанія гораздо скромнѣе, они не считаютъ себя исключительными собственниками достовѣрнаго знанія,—они прозрѣваютъ истину вещей, но сознаютъ также слабость отдѣльнаго человѣка, чтобы вмѣстить ея безконечную содержательность,—они видятъ путь,

*) Рѣчь, читанная въ годичномъ засѣданіи Московскаго Психологическаго Общества, 24 января 1889 г. Напечат. въ „Сборникѣ въ память С. А. Юрьева, изданномъ друзьями покойнаго". М. 1891 г.

глубоко въ него вѣрятъ, но понимаютъ въ то же время трудности и препятствія, которыми онъ усѣянъ. Они не рѣшаются высказывать свои взгляды въ законченной системѣ, иногда даже вообще не рѣшаются излагать ихъ письменно, какъ что-то для всѣхъ обязательное, но происходитъ это не отъ шаткости убѣжденій, а отъ сознанія громадности задачи. Тѣмъ не менѣе вѣра въ истину, жажда ея полнаго раскрытія, одушевляютъ ихъ съ такою непобѣдимою силою, что они уже не могутъ молчать и скрываться. И вотъ эти неутомимые искатели истины дѣлаются вѣчными проповѣдниками, всегда увлекающимися, задушевными собесѣдниками, добровольными учителями всѣхъ, кто захочетъ ихъ слушать. Значеніе такихъ философовъ опредѣлять трудно,—ихъ слово умираетъ вмѣстѣ съ ними, а между тѣмъ вліяніе ихъ бываетъ иногда громаднымъ. Классическій, всѣмъ знакомый примѣръ тому представляетъ Сократъ. Когда былъ умерщвленъ этотъ странный человѣкъ, безъ устали блуждавшій по улицамъ и площадямъ, безъ конца споривщій со вякимъ встрѣчнымъ, ради вѣчныхъ разговоровъ бросившій всѣ другія занятія,—современники проводили его въ могилу съ холоднымъ недоумѣніемъ, и великихъ усилій стоило его друзьямъ показать людямъ, кого потеряли они въ лицѣ этого скромнаго генія. А вѣдь онъ произвелъ коренной переворотъ въ философіи!

Русскіе философы той эпохи, когда впервые пробудилась самобытная философская мысль въ Россіи, почти всѣ принадлежали къ этому послѣднему разряду. Имена Хомякова, Станкевича, Кирѣевскаго, Юрія Самарина навсегда останутся въ исторіи русскаго просвѣщенія; направленія, ими основанныя, доселѣ живы между нами. А много ли дошло отъ нихъ философскихъ писаній... Покойный Сергѣй Андреевичъ соединялъ въ себѣ самыя симпатичныя черты этого перваго поколѣнія русскихъ мыслителей. Онъ являлся настоящимъ художникомъ устнаго слова; безъ преувеличенія можно сказать,—помимо его безспорныхъ литературныхъ заслугъ, однѣ уже его бесѣды были серьезнымъ общественнымъ служеніемъ. Кто однажды говорилъ съ нимъ, не забывалъ его никогда,—а говорилъ онъ со всѣми, кто къ нему обращался, и говорилъ отъ всей души. Артистъ, начинающій писатель, студентъ, спеціалистъ ученый, общественный дѣятель—направлялись къ нему, и каждый почерпалъ въ его горячихъ рѣчахъ что-нибудь такое, что навсегда сохраняло непреходящую цѣну. Юрьева интересовали самые разнообразные предметы и вопросы, все живое и серьезное сосредоточивало на себѣ его вѣчно-бодрую мысль, но несмотря на такую многосторонность его умственныхъ интересовъ,

въ его мнѣніяхъ не было внутренней разрозненности; онъ всегда былъ вѣренъ своимъ основнымъ убѣжденіямъ, онъ никогда не противорѣчилъ себѣ. Я и хотѣлъ бы показать,—какая общая нить связывала всѣ его воззрѣнія въ одно нераздѣльное цѣлое, какое общее философское міросозерцаніе заставляло его смотрѣть на существующее именно тѣми глазами, какими онъ всегда смотрѣлъ на него?

Я знаю, какую трудную, даже неисполнимую задачу я беру на себя. Въ очень короткій срокъ, своими словами, почти исключительно ограничиваясь моими личными воспоминаніями, я долженъ изложить то, что составляло для покойнаго его завѣтныя, глубочайшія вѣрованія, которыя служили для него внутреннимъ мѣриломъ при разрѣшеніи всѣхъ вопросовъ знанія и дѣятельности, которыя вдохновляли его на очень трудномъ жизненномъ пути. Какъ избѣжать тутъ неполноты, неточности, блѣдности въ передачѣ, даже невольныхъ искаженій? И все-таки я взялся за нее, даже считалъ себя къ тому обязаннымъ. Если мы, люди, знавшіе покойнаго близко, не захотимъ разсказать, что онъ думалъ,—лучше ли будетъ, если его своеобразные взгляды по общимъ вопросамъ философіи пропадутъ безслѣдно? Я очень рано узналъ Сергѣя Андреевича; его симпатичный образъ составляетъ одно изъ самыхъ свѣтлыхъ воспоминаній моего отрочества; въ долгихъ бесѣдахъ съ нимъ я почерпнулъ свои первые уроки по философіи; многія его воззрѣнія вошли неотдѣлимымъ элементомъ въ мое собственное міросозерцаніе. Было и еще одно соображеніе, меня ободрявшее. Когда я задумался надъ моею темою, я понялъ, что философію Юрьева дѣйствительно можно излагать своими словами, и она отъ этого сравнительно мало пострадаетъ. Мимоходомъ сказать, это рѣдкій признакъ, доказывающій первостепенную серьезность мысли. Знатокамъ исторіи философіи должно быть извѣстно, много ли философскихъ теорій сохранятъ свою содержательность, если разсѣять ореолъ облекающей ихъ трудной терминологіи?

Во что же вѣрилъ Юрьевъ? Истина, красота, добро,—такъ обыкновенно характеризуютъ общій предметъ вѣрованій у людей сороковыхъ годовъ. Эти слова перешли по наслѣдству и къ намъ, и мы стараемся ими выразить наше идеальное настроеніе, когда оно посѣтитъ насъ. Къ сожалѣнію, отъ долгаго употребленія или отъ другихъ причинъ, болѣе сложныхъ, они въ устахъ большинства потеряли устойчивый и живой смыслъ и обратились въ обозначеніе какихъ-то очень неопредѣленныхъ душевныхъ порывовъ. И вотъ, прежде всего нужно замѣтить, что для покойнаго Юрьева эти понятія или эти слова не были *общими мѣстами воодушевленія*; онъ видѣлъ въ

нихъ идеи съ значеніемъ ясно установленнымъ, конкретнымъ, полнымъ содержанія. Онѣ служили вполнѣ точнымъ, простымъ, ничего притязательнаго въ себѣ не заключающимъ выраженіемъ его пониманія дѣйствительности. Отъ чего это зависѣло? Отвѣтъ мы найдемъ въ воззрѣніи Юрьева на общую жизнь міра.

Въ то время когда Юрьевъ началъ впервые знакомиться съ философскими вопросами,—и въ Германіи, и у насъ на Руси, философская система Гегеля почти неограниченно господствовала надъ умами любителей спекулятивнаго мышленія. Вѣра во всеобщій, безличный міровой разумъ, воплощающійся въ жизни вселенной и разнообразно текущій во всѣхъ ея формахъ,—въ отвлеченную логическую идею, которая отъ вѣка выступаетъ изъ своего внутренняго абстрактнаго бытія, распадается въ природѣ во множествѣ ея силъ и явленій, потомъ опять собирается, сосредоточивается въ себѣ и овладѣваетъ собою въ человѣческомъ сознаніи,—эта вѣра, безспорно не лишенная возвышающей умъ поэзіи, вдохновляла нашихъ идеалистовъ въ ихъ научномъ и литературномъ творчествѣ. Однако Юрьевъ не сдѣлался Гегельянцемъ; онъ примкнулъ къ другому, противоположному теченію, начало которому положили у насъ основатели славянофильства Хомяковъ и Кирѣевскій, но, насколько мнѣ извѣстно, примкнулъ самостоятельно, помимо ихъ непосредственнаго вліянія. Вдохновителемъ Юрьева явился Шеллингъ въ его системѣ *положительной* философіи. Знакомство съ трудами Шеллинга въ послѣдній періодъ его философской дѣятельности имѣло для міросозерцанія Юрьева значеніе рѣшающее. У Шеллинга онъ взялъ основанія для общей критики Гегелевской абсолютной системы разума, критики, поражавшей тонкостью своихъ замѣчаній. Отправляясь отъ Шеллинга, Юрьевъ доказывалъ, что Гегель даетъ только *отрицательную* философію, раскрываетъ только *возможныя* отношенія между вещами, но не объясняетъ ихъ *дѣйствительнаго существованія*. Этотъ недостатокъ Гегеля, по мнѣнію Юрьева, коренится въ самой его задачѣ: мыслью, которая отвлеклась отъ всякаго дѣйствительнаго содержанія жизни, совсѣмъ въ себѣ замкнулась,—діалектически эту жизнь построить. Въ самомъ дѣлѣ, что такое Богъ Гегеля, его абсолютная идея? Связная совокупность отвлеченныхъ законовъ міра, которая будто бы съ логическою неизбѣжностью создаетъ реальныя вещи, міръ составляющія. Но мыслимо-ли это? Изъ отвлеченнаго, путемъ чисто-логическаго анализа, можетъ быть выведено опять только отвлеченное. Еслибъ даже былъ правъ Гегель, что всѣ законы существующаго усиліями чистаго мышленія могутъ быть построены изъ абстрактнаго понятія о бытіи, мы

въ этой сферѣ дальше самыхъ общихъ законовъ никуда не достигнемъ. А что такое общіе законы вещей, какъ не простыя возможности ихъ различныхъ отношеній? Итакъ, признавъ за начало философіи логическую идею, мы, кромѣ міра *возможностей*, ничего не получаемъ. Откуда же берется дѣйствительность вещей въ ихъ индивидуальности, въ безконечномъ разнообразіи ихъ реальныхъ признаковъ! Почему міръ таковъ, какимъ мы его видимъ, хотя общіе логическіе законы могли бы одинаково хорошо выразиться въ мірахъ, безконечно различныхъ по своему частному, конкретному содержанію? Или скажемъ, что все конкретное въ вещахъ есть продуктъ чистой случайности? Но вѣдь это значитъ отказаться отъ всякаго объясненія,—хуже того, это значитъ отринуть руководящее правило всякаго разумнаго разсужденія,—*законъ достаточнаго основанія*. Слишкомъ очевидно, что въ существующемъ, кромѣ элемента *раціональнаго* (отвлеченно-логическаго) присутствуетъ элементъ *ирраціональный* (сверхлогическій). Этотъ послѣдній не заключаетъ въ себѣ никакого *противорѣчія* законамъ логики; напротивъ, онъ только и дѣлаетъ возможною ихъ реализацію въ вещахъ. Но онъ *выше* этихъ законовъ, потому что не ихъ отвлеченнымъ могуществомъ опредѣляется его живое содержаніе, а наоборотъ этимъ содержаніемъ доставляется полнота осуществленія для общихъ отношеній, въ нихъ данныхъ. А если такъ, то истинная основа вселенной—не отвлеченная сущность, не абстрактное *понятіе* о бытіи; она больше какихъ бы то ни было отвлеченій, она самое дѣйствительное изо всего, что существуетъ, потому что въ ней живой источникъ творческихъ силъ всѣхъ вещей. Необходимость, порождающая міръ, не абстрактная и разсудочная, а *творческая*, такъ сказать *художественная*. Дѣйствительность въ своемъ цѣломъ представляетъ живое воплощеніе верховнаго идеала красоты и внутренняго блага; другаго мотива для ея бытія указать невозможно. Соотвѣтственно этому и разумъ, въ мірѣ дѣйствующій, не есть разумъ безличный; это не абстрактная идея, какъ совокупность совершенно отвлеченныхъ моментовъ мысли, безотчетно отражающихся въ невольномъ теченіи природнаго процесса,—онъ есть разумъ творчески-свободный, собою владѣющій и о себѣ вѣдомый, это—*личная* мысль живаго Бога.

Въ послѣднемъ убѣжденіи исходная точка міросозерцанія покойнаго Сергѣя Андреевича. Онъ былъ Шеллингіанецъ, но откинулъ въ системѣ Шеллинга весь арсеналъ ложной и темной схоластики, и умѣлъ внести въ идеи Шеллинга простоту и задушевность своего русскаго ума. Для Юрьева міръ являлся воплощеніемъ красоты и

добра, но не такимъ, которое разъ навсегда было бы *совершено* и оставалось въ мертвой неподвижности, а которое непрерывно *совершается* въ борьбѣ міровыхъ силъ. Какъ истый ученикъ Шеллинга, Сергѣй Андреевичъ былъ увѣренъ, что уже въ первомъ источникѣ вещей заключены основныя начала или *потенціи* дѣйствительности, взаимно противоположныя и тѣмъ не менѣе одно другое предполагающія, начало *реальное*, темное, стихійное и косное, въ немъ корень всякой матеріальности и взаимной розни существъ,—и начало *идеальное*,—свѣтлое, исполненное разума, жизни и гармоніи. Въ Божествѣ *реальная* потенція всецѣло побѣждена, просвѣтлена и поглощена идельною мощью: не то наблюдается въ мірѣ тварныхъ, конечныхъ существъ. Ихъ существованіе только черезъ то и стало возможнымъ, что начало реальное, въ силу сверхчувственнаго *метафизическаго* акта свободы, обособилось въ себѣ, проявилось въ своей стихійности и розни. Но этимъ самымъ была возбуждена къ творческой дѣятельности безконечная сила духовнаго принципа. Весь процессъ міроваго развитія представляетъ постоянное и постепенное торжество духа надъ грубою реальностью природы, ведущее къ окончательному возстановленію нормальныхъ отношеній между противоположными силами дѣйствительности, къ уподобленію міра тварнаго міру божественному. Если угодно, Юрьевъ признавалъ внутренній *дуализмъ* природной основы,—но не абстрактный дуализмъ картезіанскихъ субстанцій, а дуализмъ примиренный, самымъ существомъ вещей предназначенный къ упраздненію въ концѣ временъ.

Слѣдовательно, вотъ какая картина бытія предносилась умственному взору покойнаго: дѣйствительность, во всѣхъ своихъ областяхъ и стадіяхъ развитія есть осуществленіе духа въ стихійной неопредѣленности, осуществленіе тѣмъ болѣе полное и совершенное, чѣмъ высшую ступень въ лѣстницѣ міросданія занимаетъ та или другая форма существованія. Изъ этого коренного пониманія самой сущности жизни объяснялись идеалистическія наклонности Юрьева, отражавшіяся на всѣхъ его научныхъ мнѣніяхъ. Онѣ сказывались уже въ его рѣшеніи вопроса объ элементарномъ веществѣ физическаго міра,—о природѣ *атомовъ*. Въ своихъ воззрѣніяхъ на этотъ предметъ Юрьевъ явно склонялся къ динамическому объясненію, къ признанію механическихъ, непосредственно-наблюдаемыхъ свойствъ вещества за вторичныя и производныя, къ пониманію атомовъ, какъ идеальныхъ центровъ силъ, выражающихъ въ своихъ взаимныхъ отношеніяхъ вѣчные законы разума.

Жизнь міра есть непрерывно совершающееся торжество духа надъ

природою, идеи надъ исключительностью и разрозненностью реальнаго бытія. Поэтому Юрьевъ глубоко вѣрилъ во всеобщность закона развитія, хотя представлялъ его себѣ не такъ, какъ понимаютъ его современные эволюціонисты. Для сторонниковъ эволюціонизма развитіе есть только постоянное осложненіе формъ бытія, происходящее по однимъ и тѣмъ же механическимъ законамъ, воплощающее въ себѣ одно и то же количество силы (энергіи), всегда себѣ равной. По убѣжденію Юрьева, каждая новая стадія мірового процесса открываетъ поприще для дѣйствія новыхъ творческихъ силъ сущаго, по законамъ дотолѣ невѣдомымъ. Законы физическіе и химическіе господствуютъ надъ всѣмъ обширнымъ царствомъ неорганической природы. Но съ первымъ пробужденіемъ жизни въ міръ вступаетъ новая сила, гораздо глубже проникнутая печатью идеальности, гораздо цѣльнѣе отражающая въ себѣ свободу творчества мірового духа. Жизненная сила (Сергѣй Андреевичъ былъ защитникомъ виталистическаго принципа) является среди стихійной косности, какъ бы лучемъ свѣта, который, побѣждая ее, творитъ разнообразный, художественно-цѣлостный міръ организмовъ.

Но лишь въ человѣческой личности духъ раскрывается въ своей внутренней безконечности, какъ разумный и самодѣятельный, *творческій* центръ жизни. Съ возникновеніемъ человѣчества наступаетъ новая, высшая эра въ развитіи жизни,—рядомъ съ царствомъ природы устанавливается царство исторіи. Исторія человѣчества въ области духовныхъ отношеній должна повторить тотъ самый процессъ, который ранѣе совершился въ сферѣ космической. „Исторія человѣчества“, говоритъ Юрьевъ въ своей статьѣ о „Народной правдѣ“, „представляетъ намъ широкую картину борьбы двухъ міровыхъ силъ, двухъ міровыхъ началъ, борьбы, въ которой нравственное начало шагъ за шагомъ завоевываетъ себѣ побѣду надъ физическою необходимостью законовъ царства матеріи, заставляя послѣдніе служить своимъ цѣлямъ“. Исторія начинаетъ отъ стихійной безсознательности и разрозненности, отъ матеріальнаго поглощенія личности тѣмъ, что ее окружаетъ; она отправляется отъ порабощенія человѣка природою и обществомъ. Ея ходъ состоитъ въ постепенномъ нравственномъ возвышеніи и освобожденіи лица отъ внѣшняго и внутренняго гнета, въ торжествѣ свободы, знанія, нравственнаго добра, надъ духовною слабостью, невѣжествомъ, злымъ господствомъ живыхъ страстей. Въ будущемъ предносилось Юрьеву полное раскрытіе нравственныхъ силъ человѣчества, окончательная побѣда самодѣятельной личности надъ противоборствующими ей темными силами, не той личности которая будто бы

самою природою своею осуждена на безплодный субъективизмъ, на внутренній разладъ и замкнутость въ себѣ, а той, которая въ нравственномъ единеніи съ остальнымъ человѣчествомъ,—въ томъ, что покойный любилъ называть *хоровымъ* или *соборнымъ* началомъ, обрѣтетъ высшую правду жизни, отыщетъ подлинный путь къ правильному завершенію великаго дѣла исторіи. „Стремленіе къ познанію истины и разума жизни“, говоритъ Юрьевъ, „разрушительное для каждаго человѣка по своей неудовлетворенности, когда оно, обратившись исключительно въ страсть ума, не питается живыми нравственными силами, единящими людей между собой, становится, будучи управлено любовью къ человѣку и идеалами счастія людей, силою созидательною, ведущею человѣка отъ совершенства къ совершенству и вводящею его во святая святыхъ тайнъ жизни, полнаго удовлетворенія и блаженства“. Человѣкъ только въ союзѣ съ другими людьми является нравственною личностью. Въ этомъ, по Юрьеву, заключается значеніе *народности*. Народъ есть тотъ естественный, стихійный союзъ людей, въ которомъ они прямо родятся, и на жизнь котораго постоянно воздѣйствуютъ совокупнымъ творчествомъ своего духа. Въ степени сознательности этого творчества лежитъ различіе народа отъ племени. Каждый народъ обособляется среди другихъ своимъ языкомъ, своею поэзіей, обычаями, религіозными вѣрованіями, и тогда пріобрѣтаетъ самостоятельную народную личность. Поэтому и народы, подобно отдѣльнымъ лицамъ, въ своемъ бытіи преслѣдуютъ высшія нравственныя цѣли, и въ этихъ выработанныхъ ими идеалахъ добра и правды весь смыслъ ихъ существованія. При завершеніи историческаго процесса отдѣльныя народности должны превратиться въ свободные органы единой всечеловѣческой жизни. „По мѣрѣ того“, говоритъ Юрьевъ, „какъ возрастаетъ познаніе истины и вселяется ея правда въ жизнь человѣчества, возрастаютъ и самобытность и независимость каждаго народа и каждаго человѣка, возрастаетъ и братство народовъ и людей и ихъ внутреннее единеніе, и близится возвѣщенное Христомъ царство правды, въ которомъ душа каждаго человѣка станетъ для всѣхъ дороже цѣлаго міра, и всѣ будутъ едины, какъ братья“.

Такъ понималъ Юрьевъ внѣшнюю, видимую, феноменальную сторону жизни міра. Но, по его глубокому убѣжденію, она предполагаетъ другую, глубже лежащую и высшаго значенія,—сторону *мистическую*. Вѣдь весь міръ существуетъ лишь потому, что въ немъ вѣетъ Духъ Божественный, вездѣ внося жизнь и радость, вездѣ побѣждая противленіе мрака. Міровой процессъ не былъ бы законченъ,

онъ потерялъ бы свою осмысленность, еслибъ темная стихійная потенція, формируемая лишь извнѣ, внутри себя навсегда осталась при своемъ глухомъ антагонизмѣ къ воздѣйствію принципа идеальнаго. Тварь должна быть освящена и просвѣтлена въ самомъ своемъ корнѣ, въ своемъ что составляетъ источникъ ея реальной и тварной самостоятельности. Она должна всецѣло возродиться въ основныхъ потенціяхъ своего существа, должна потушить въ себѣ самый зародышъ лежащаго въ ней противоборства, т.-е. она должна воспринять Божество въ себя. Она нуждается въ этомъ, но не можетъ этого совершить собственными силами и средствами; отсюда возникаетъ нравственная неизбѣжность воплощенія Бога въ тварной формѣ, и той формѣ, которая есть самая высшая, сосредоточившая въ себѣ всю совокупность потенцій бытія въ ихъ совершеннѣйшемъ выраженіи, — въ формѣ Богочеловѣческой. Личность Христа является средоточіемъ мірового и историческаго процесса въ его неуклонномъ теченіи къ очищенію и возрожденію всего сотвореннаго. Искупительный актъ Христовъ былъ для Юрьева не только предметомъ вѣры,—онъ видѣлъ въ немъ верховную истину умозрѣнія.

Изъ всего сказаннаго можно было видѣть, что Юрьевъ въ своихъ воззрѣніяхъ на человѣка былъ убѣжденнымъ спиритуалистомъ. Дѣйствительно, на всѣ попытки разсматривать душу, какъ совокупность функцій тѣлеснаго организма, онъ глядѣлъ какъ на гипотезы, лишенныя внутренней логики, основанныя на произвольныхъ метафизическихъ предположеніяхъ, не имѣющія подлиннаго научнаго достоинства; напротивъ, онъ очень склонялся къ той мысли, что жизнь самого организма есть лишь выраженіе безотчетнаго душевнаго творчества (вообще въ своихъ взглядахъ на взаимныя отношенія души и тѣла онъ раздѣлялъ многія мнѣнія Фихте Младшаго). Для постоянныхъ собесѣдниковъ Юрьева должно быть памятно, какъ горячо доказывалъ онъ коренную противоположность въ характерѣ законовъ физическаго и психическаго міра. Онъ разсуждалъ такъ: надъ вещами физической природы всецѣло господствуетъ законъ *эквивалентности*, въ ней всякая потенціальная энергія истощается своимъ переходомъ въ энергію кинетическую,—поэтому въ ней собственно не существуетъ того, что мы называемъ развитіемъ и совершенствованіемъ, а только смѣна равноцѣнныхъ формъ движеній. Совершенно иное замѣчаемъ мы въ духѣ: пріобрѣтенія души не поглощаются ихъ переходомъ въ активныя состоянія,—наоборотъ, они имъ закрѣпляются за душою, какъ нѣчто неотъемлемо ей принадлежащее. Ощущеніе, мысль, чувство, проходятъ въ нашемъ сознаніи незамѣтно, если не

вызовутъ нашего вниманія, и пропадаютъ, повидимому, безъ слѣда. Но, возбудивъ нашу внутреннюю дѣятельность, задержанныя повторными актами нашей памяти,—они становятся неотдѣлимою частію нашего *я*, тѣмъ болѣе прочною, чѣмъ большее количество дѣятельныхъ энергій они вызвали раньше. Отсюда происходитъ отличающая духъ способность непрерывнаго накопленія пережитыхъ состояній, безпредѣльнаго роста и расширенія его бытія, — короче, возможностя его развитія. По внутреннему убѣжденію Юрьева, ни одно впечатлѣніе для души не должно исчезать совсѣмъ; они хранятся въ ея глубочайшихъ нѣдрахъ и могутъ быть вызваны при удобныхъ обстоятельствахъ. То, что кореннымъ образомъ отличаетъ душу отъ тѣла, есть ея *внутренняя безконечность*.

Внутренняя безконечность души человѣческой одна изъ любимыхъ идей Юрьева. Въ личности каждаго человѣка заключенъ неистощимый запасъ творческихъ силъ, который сказывается въ актахъ его мысли, его фантазіи, его воли,—во всей совокупности его жизненной дѣятельности. Творчество есть то, что приближаетъ человѣка къ Богу, въ немъ по преимуществу выражается абсолютная основа человѣческаго существа. Въ силѣ свободной самодѣятельности заключается та божественная искра, которая теплится въ каждой душѣ, которая является залогомъ возрожденія при самомъ глубокомъ ея паденіи. Именно къ этому коренному убѣжденію примыкала его горячая, задушевная вѣра въ безсмертіе души, не покинувшая его до самыхъ послѣднихъ часовъ его жизни. Эта вѣра обосновывалась для него не только теоретически въ его понятіи о духѣ, какъ бытіи существенномъ (субстанціальномъ), какъ творческомъ источникѣ собственныхъ дѣйствій и проявленій, она у него опиралась на практическія, жизненныя соображенія, которыя никогда не потеряютъ своего могущества надъ человѣческимъ сознаніемъ. Въ душѣ человѣка (и въ его индивидуальной душѣ, а не въ какой-нибудь внѣ его находящейся всеобщей субстанціи) лежатъ неограниченныя силы, въ ней живутъ безконечныя потенціи добра и зла, созиданія и разрушенія,—поэтому на земное существованіе, при самыхъ лучшихъ условіяхъ, не можетъ исчерпать того, что дано въ ней дѣйствительно. Еще менѣе можетъ выразить безконечную полноту духовныхъ задатковъ въ насъ заурядная жизнь обыкновенныхъ людей при неизбѣжной непрочности человѣческой организаціи, при случайности историческихъ обстоятельствъ и личной судьбы. Вотъ почему земля не единственное поприще для жизни и дѣятельности человѣческаго духа; великое будущее открыто человѣчеству во всѣхъ его членахъ, хотя

мы и не можемъ ясно его себѣ вообразить. Люди не только случайныя единицы въ прихотливомъ ходѣ историческаго процесса, они не только ничтожные винты и колеса огромной и безпощадной машины. То, въ чемъ обитаетъ сила жизни, не можетъ и не должно погибнуть,—думать иначе значитъ лишать жизнь всякаго смысла, и этого не скрыть никакими хорошими словами. Исторія для человѣка, а не человѣкъ для исторіи; душа человѣка сосредоточила въ себѣ высшую мощь космическаго бытія, „она дороже цѣлаго міра“, какъ любилъ выражаться Юрьевъ, намекая на слова Спасителя.

Повторяю, безсмертіе для Юрьева не было лишь отвлеченнымъ догматомъ, общимъ метафизическимъ выводомъ изъ простого понятія о субстанціальности души, безъ дальнѣйшихъ поясненій, которымъ такъ часто ограничиваются представители философскаго спиритуализма. Для него оно являлось *живымъ представленіемъ*, на которомъ глубоко отразилось его нравственное міросозерцаніе. По стопамъ великихъ мыслителей церкви, Оригена и св. Григорія Нисскаго, онъ разсматривалъ судьбу душъ за предѣлами гроба, какъ великій очистительный процессъ, ведущій всякую духовную тварь къ примиренію и сочетанію съ ея Божественнымъ Источникомъ, въ вѣчномъ царствѣ безконечной любви и милосердія. Онъ признавалъ различіе въ посмертной участи духовныхъ существъ, но онъ не рѣшался вѣрить въ вѣчную область зла и муки рядомъ съ торжествующимъ царствомъ Христа. Страданіе омраченной души являлось его умственному взору нравственно-необходимымъ слѣдствіемъ духовнаго огрубѣнія, ненормальнаго направленія воли, ея извращеннаго отношенія къ Божеству и низшимъ силамъ дѣйствительности. Однажды покойный выразился такъ, въ неподражаемой наивности своей образной рѣчи: „Представьте человѣка, который живетъ въ *душу живую* (передъ тѣмъ шелъ разговоръ о различіи въ человѣкѣ *души живой*, общей у него съ животными, отъ *духа животворящаго*,—высшаго начала въ немъ), т.-е. въ животныя побужденія, — ѣстъ, пьетъ, ищетъ только чувственныхъ наслажденій, и вдругъ онъ умираетъ, остается духъ и только. Поймите, въ какое положеніе онъ попадетъ,—странное, нелѣпое положеніе! Ему неловко, онъ не знаетъ, что съ собой дѣлать, куда дѣться! Онъ точно пьяный среди трезвой и благочинной компаніи! И вотъ является неизбѣжный рядъ мученій, борьбы, безплодныхъ усилій!“ Но и для этихъ душъ, потонувшихъ въ собственной тьмѣ, по сердечному убѣжденію Юрьева, загорится когда-нибудь яркій лучъ благодати и примиренія.

Если усвоимъ себѣ этотъ взглядъ на сущность и назначеніе че-

ловѣка, намъ станетъ понятно отношеніе Юрьева къ вопросу о познаніи, его возможности и окончательныхъ задачахъ. Сергѣй Андреевичъ не былъ ни одностороннимъ раціоналистомъ, ни эмпирикомъ, хотя и признавалъ извѣстное право на существованіе за этими двумя противоположными точками зрѣнія на задачи познанія. Разумъ, предоставленный самъ себѣ, въ своей чистой дѣятельности, раскрываетъ намъ всеобщую, отвлеченно-логическую истину вещей, но онъ не въ силахъ объяснить ихъ живой реальности; опытъ, порвавшій всѣ связи съ умозрѣніемъ, научаетъ насъ о частныхъ отношеніяхъ, существующихъ въ непосредственно-данной дѣйствительности, но онъ не въ состояніи обосновать ихъ всеобщаго характера или объяснить ихъ внутренній смыслъ. Полная, живая истина сущаго доступна не спекулятивному разуму и не эмпирическому разсудку въ ихъ разобщенности; она открывается лишь цѣлостному и гармоническому дѣйствію всѣхъ духовныхъ силъ человѣка. Подъ такимъ внутренно-цѣлостнымъ познаніемъ Юрьевъ разумѣлъ не только простое сочетаніе умозрѣнія съ опытомъ; онъ давалъ не менѣе выдающееся мѣсто въ познаніи высшей истины волѣ, направленной къ добру, и чувству, воспріимчивому къ красотѣ мірозданія. „Только въ гармоническомъ единеніи всѣхъ силъ жизни,—говорилъ Юрьевъ,—раскрываетъ истина всю полноту неисчерпаемаго богатства своего содержанія, всю свою безсмертную красоту и, въ нихъ, неодолимую энергію и непобѣдимую мощь своего творчества“. Чтобы понять Юрьева, мы должны вспомнить главную мысль его философіи и его признаніе въ существующемъ ирраціональнаго элемента. Жизнь, какъ она дана, не есть продуктъ математической необходимости, но она не есть порожденіе и случайной игры слѣпыхъ, стихійныхъ силъ природы. Въ возникновеніи міра воплотилось свободное творчество божественной мысли, направляемой абсолютнымъ идеаломъ добра; міровой процессъ есть живое художество всемірнаго духа, руководимое верховнымъ закономъ космической гармоніи. Поэтому, чтобъ постигнуть таинственную картину міра, раскинутую передъ нашими глазами, мы должны настроить себя *созвучно* тому, что въ немъ совершается, должны возвыситься надъ нашею замкнутостью и порабощеніемъ чувственнымъ иллюзіямъ; мы должны внутренно приблизиться къ тому, что жизнью движетъ, и раздуть въ себѣ то пламя, которое теплится въ глубочайшихъ нѣдрахъ природы. Лишь возбудивъ въ себѣ силу аналогичнаго творчества, мы поймемъ въ жизни и то, что не подлежитъ прямымъ и безспорнымъ доказательствамъ.

Источникъ высшей истины для человѣка *есть его разумъ, напра-*

вляемый любовью,—вотъ выводъ, который являлся съ неизбѣжностью изъ принятыхъ посылокъ и который имѣлъ рѣшающій смыслъ для отношенія Юрьева къ ученію церкви. По воззрѣнію Юрьева, полнота возможной истины дается не одинокимъ усиліямъ отдѣльнаго ума, всегда одностороннимъ и носящимъ печать субъективной ограниченности; она усвояется соборною всецѣлостью общечеловѣческаго сознанія, объединеннаго свободнымъ дѣйствіемъ любви въ воспріятіи откровенія, т.-е. она осуществляется только въ церкви, мистически обоснованной искупительнымъ актомъ Христа. „Христіанская община,—говоритъ Юрьевъ,—служитъ полнымъ синтезомъ дилеммы между индивидуальностью и общинностью, диллемы, которую христіанство выразило во всей абсолютной ея силѣ, въ такой, въ какой не выражало ея дотолѣ никакое слово человѣческое... Эту великую дилемму, объемлющую жизнь, рѣшаетъ сила любви христіанской, свободно уничтожающая обособленность личную въ общемъ единеніи любви и создающая иную, истинную, высшую нравственную личность". Сергѣй Андреевичъ Юрьевъ былъ настоящій, искренно-вѣрующій православный христіанинъ, горячій поклонникъ Хомякова и его теоріи церкви. Примыкая къ воззрѣніямъ славянофильской школы, Сергѣй Андреевичъ убѣжденно защищалъ тотъ тезисъ, что въ православіи авторитетъ общеобязательной истины съ внутреннею неизбѣжностью идетъ на встрѣчу свободнымъ усиліямъ и требованіямъ мысли, просвѣщенной любовью. Не внѣшній авторитетъ буквы или папскаго приказанія, не единоличныя умозаключенія отвлеченнаго мышленія утверждаютъ истину Христову, говорилъ онъ,—она сама въ себѣ, въ безконечности своего содержанія, носитъ свою силу, непобѣдимую для чуткаго сердца. Этимъ убѣжденіемъ объясняется въ Юрьевѣ поразительное для многихъ сочетаніе вѣры въ догматы и постановленія церкви и совершеннаго свободомыслія, задушевной религіозности и широкой терпимости къ мнѣніямъ людей, съ нимъ несогласныхъ. Юрьевъ зналъ, что настоящая вѣра не предписывается, а самобытно созидается въ сокровеннѣйшей глубинѣ душевной, и что, навязанная насильно, она обыкновенно приноситъ вовсе не тѣ плоды, какихъ отъ нея ждутъ. Припоминаются мнѣ слова, сказанныя Ѳ. М. Достоевскимъ въ единственномъ разговорѣ, который мнѣ пришлось имѣть съ нимъ во время памятныхъ для Москвы Пушкинскихъ праздниковъ: „Странные нынче являются ревнители благочестія! Чтобы повѣрить въ Бога, они должны пережить такую страшную внутреннюю ломку, такъ должны себя изуродовать и изувѣчить нравственно, что потомъ они боятся пошевелиться,—они пугаются каждаго впечатлѣнія, каждаго новаго про-

явленія жизни! Вмѣсто просвѣтлѣнія—душа у нихъ только омрачается и ожесточается. Какой-то страхъ ихъ преслѣдуетъ,—такъ трудно имъ достался душевный міръ, для нихъ самихъ подозрительный!“ Покойный Юрьевъ не принадлежалъ къ числу *такихъ* ревнителей. Въ его глазахъ христіанская истина не была хрупкимъ сосудомъ, который надо оберегать отъ всякаго прикосновенія, чтобъ онъ не разбился и не разсыпался въ прахъ, какъ иногда представляется дѣло даже искренно благочестивымъ людямъ; онъ зналъ, что ей нечего бояться свѣта, ибо сама она есть наиболѣе могущественный источникъ свѣта! Онъ былъ увѣренъ, что всестороннее развитіе нравственной личности представляетъ лучшее ручательство за торжество истины надъ сердцами людей. Помню его одинъ отвѣтъ, вызвавшій недоумѣніе во многихъ присутствующихъ, и все-таки выражавшій самую сущность его религіознаго міросозерцанія. Покойный Тургеневъ спросилъ его, какъ онъ миритъ основанный на традиціи авторитетъ православныхъ догматовъ съ свободою личнаго разума? На это Юрьевъ сказалъ, что для него основныя вѣрованія христіанства въ ихъ живомъ внутреннемъ единствѣ суть такіе же постулаты свободнаго нравственнаго сознанія, какими представлялись Канту его абстрактныя утвержденія о бытіи Бога, безсмертіи души и человѣческой свободѣ. При такомъ взглядѣ самобытное развитіе умственныхъ силъ, свободная постановка самыхъ глубокихъ задачъ знанія, отважное стремленіе проникнуть въ самыя тайны Божества—не казались Юрьеву противными духу христіанства; напротивъ, въ нихъ онъ видѣлъ его необходимое слѣдствіе, вѣрный знакъ его побѣды надъ внутреннимъ человѣкомъ. Язычникамъ могло казаться грѣховнымъ овладѣть божественными тайнами,—христіанство уничтожило бездну между темнымъ, неизвѣстнымъ божествомъ и его эфемернымъ созданіемъ. „Духъ христіанства“, говоритъ Юрьевъ, „которымъ сознательно и несознательно живутъ новые вѣка, ведущіе человѣка къ жизни безконечной, не можетъ считать противуестественными стремленія человѣка познать абсолютную истину и проникнуть духомъ въ нѣдра жизни божественной, но вмѣняетъ въ вину человѣка эгоистическое направленіе его душевныхъ стремленій, эгоистическую отрѣшенность его отъ прочихъ людей, его жизнь исключительно только для себя, и видитъ въ этомъ нравственное извращеніе природы человѣка, и, какъ дѣло противуестественное, источникъ его разрушенія“.

Время не позволяетъ мнѣ остановиться ни на политическихъ воззрѣніяхъ Юрьева, ни на его эстетическихъ теоріяхъ. Но изъ того, что было изложено мною, можно уже видѣть, что его гуманный ли-

берализмъ во мнѣніяхъ о дѣлахъ общественныхъ и политическихъ и его возвышенный идеализмъ въ вопросахъ искусства были тѣсно связаны съ его общимъ пониманіемъ міра. Юрьевъ горячо сочувствовалъ всякому успѣху свободы, гуманности, правды во всѣхъ странахъ; торжество насилія и безчеловѣчности, гдѣ бы ни совершалось оно, вызывало живое негодованіе,—но вѣдь это прямо вытекало изъ его понятія о свободной самодѣятельности и о полномъ развитіи силъ личности, не только какъ о правѣ, но и какъ о верховной обязанности человѣка. „Только отрицая духъ въ человѣкѣ“, говоритъ Юрьевъ, „можно отрицать его абсолютное право на индивидуальную, личную самостоятельность и свободу“. „Свобода для человѣка есть возможность для него личнаго самоопредѣленія во имя правды, и право на свободу равносильно праву на то, чтобъ быть вполнѣ *человѣкомъ*“. „Это неприкосновенная святыня, за которую онъ долженъ умирать, ибо безъ нея онъ не можетъ служить правдѣ“. „Какъ безконечны силы духа, такъ безконечна и радость ихъ удовлетворенія. Къ этому счастію открываетъ путь свобода, и потому нѣтъ драгоцѣннѣе ея никакого сокровища на землѣ“. Не менѣе свято для Юрьева было искусство; онъ полагалъ его задачу въ живомъ воплощеніи идеаловъ красоты и правды, онъ требовалъ отъ него не служенія грубымъ вкусамъ, а пробужденія человѣческаго духа къ жизни высшей,—это также глубоко соотвѣтствовало основамъ его міросозерцанія. Вѣдь ему вся вселенная представлялась художественнымъ осуществленіемъ божественнаго творчества; художественный геній, въ его глазахъ, былъ великою силой ясновидѣнія самыхъ коренныхъ тайнъ, движущихъ жизнью природы и человѣка.

Таково было, въ общихъ и скудныхъ чертахъ, философское міросозерцаніе Юрьева, которому онъ не измѣнилъ во всю свою жизнь, которое онъ увлекательно проповѣдывалъ въ своихъ бесѣдахъ, которое налагало на его мнѣнія ихъ оригинальную, возвышенную окраску. Я изложилъ его, какъ могъ, насколько мнѣ сохранила его память, и насколько оно выразилось въ немногихъ статьяхъ покойнаго, соприкасавшихся съ философскими вопросами. Съ Юрьевымъ часто спорили; его иногда называли мистикомъ, неисправимымъ идеалистомъ, мечтателемъ. Но, мнѣ кажется, самый злой противникъ не можетъ отвергнуть въ его воззрѣніи на міръ того великаго достоинства, о которомъ я уже говорилъ, и которое далеко не всегда отмѣчаетъ теоріи даже патентованныхъ философовъ. Никакъ нельзя отрицать въ его міросозерцаніи внутренняго единства, глубокаго соотвѣтствія всѣхъ его частей между собою, органическаго подчиненія

всѣхъ его подробностей одной общей идеѣ. Это единство не было надуманнымъ, оно не было порождено стремленіемъ создать, во что бы то ни стало, философскую систему; Юрьевъ никакой системы строить не желалъ и не считалъ себя къ тому призваннымъ. Единство его взглядовъ было простымъ слѣдствіемъ внутренней невозможности для него мѣрить вещи *не одною* мѣрой; оттого оно было такъ безъискусственно, такъ свободно отъ всякой фальши и софизмовъ, такъ поражало своею искренностью!

Была и другая черта въ міровоззрѣніи Юрьева, которая неудержимо влекла къ нему симпатіи людей самыхъ разнообразныхъ занятій и самыхъ противоположныхъ мнѣній. Въ одномъ изъ недавно появившихся воспоминаній о покойномъ авторъ говоритъ, что къ его нравственной личности во всей силѣ можно приложить слова: *человѣкъ онъ былъ*. Къ этому я прибавилъ бы: *и онъ вѣрилъ въ человѣка всѣмъ сердцемъ*. Онъ вѣрилъ въ человѣчество, вѣрилъ въ неистребимое сѣмя добра и свѣта, тлѣющее въ нѣдрахъ самой загрязненной души, вѣрилъ, что неутомимое исканіе высшей правды есть тотъ голосъ Бога въ человѣческомъ духѣ, котораго не заглушатъ никакая ложь, никакія козни зла; а поэтому онъ вѣрилъ въ свѣтлое будущее людей, въ глубокій нравственный смыслъ исторіи. „Стремленіе къ познанію истины“, говоритъ Юрьевъ, „къ осуществленію правды въ жизни, есть основная и центральная сила духовной природы человѣка, которая влечетъ его на высшія степени совершенствованія, къ высшимъ цѣлямъ его жизни. Это голосъ Бога въ его душѣ, незаглушимый, неистребимый никакими отрицательными силами, въ какія бы уклоненія ни отвлекали онѣ его отъ прямаго пути, какими бы извилинами ни шелъ онъ въ своей жизни“. Эта тирада въ устахъ Юрьева не фраза и не холодная мысль; въ ней звучитъ глубочайшая струна души его. Въ его сердцѣ жила *настоящая* любовь къ людямъ,—онъ дѣйствительно прощалъ врагамъ своимъ и дѣйствительно помогалъ своимъ ближнимъ. Отсюда проистекала его трогательная внимательность ко всѣмъ, его благодушная готовность цѣлые часы бесѣдовать о самыхъ дорогихъ для него убѣжденіяхъ и съ юношей, въ которомъ впервые проснулись мучительные вопросы, и съ старикомъ, посѣдѣвшимъ въ ученыхъ трудахъ. Въ этой любви, въ этой вѣрѣ во внутреннюю красоту человѣка главнымъ образомъ почерпалъ Юрьевъ тотъ юношескій пылъ, который выдѣлялъ его среди всѣхъ его сверстниковъ, и котораго не могли побѣдить никакія житейскія невзгоды,—а жизнь его далеко нельзя назвать счастливою. Душевный пламень горѣлъ въ немъ, горѣлъ до того самаго дня, когда распалась его тѣлесная оболочка.

Теперь мы переживаемъ печальное, мрачное время,—и не мы одни: образованный міръ Европы остановился, разочарованный и недоумѣвающій, на тяжеломъ историческомъ пути передъ грознымъ, неизвѣстнымъ будущимъ. Всѣхъ охватившее внутреннее броженіе сказывается въ формахъ весьма различныхъ. Въ лучшихъ случаяхъ оно порождаетъ отвлеченную холодность взглядовъ, какую-то старческую осторожность при ихъ выборѣ и проведеніи въ жизнь, неспособность, при всѣхъ усиліяхъ, найти вдохновляющіе двигатели нравственной воли. Въ формѣ наиболѣе рѣзкой—оно переходитъ въ полный скептицизмъ, въ такое развязное отрицаніе самыхъ святыхъ завѣтовъ человѣчества, предъ которымъ можно отступить въ ужасѣ. Что прежде скрывали, если и думали, теперь говорятъ открыто. Сколько дарованій безплодно тратится единственно на то, чтобы топтать въ грязь дотолѣ неприкосновенные идеалы жизни и легкомысленно осмѣивать самыя естественныя требованія и права людей! Въ такое время великаго унынія и великаго безвѣрія во все, что дорого и важно человѣку, надо чаще возобновлять въ памяти дорогіе образы отшедшихъ покойниковъ, которые умѣли жить, умѣли бороться и умѣли умирать!

Философское міровоззрѣніе Н. В. Бугаева*).

Мм. Гг. Трудно мнѣ, далеко не спеціалисту въ математикѣ, говорить въ Вашемъ собраніи о человѣкѣ, вся жизнь котораго была неутомимымъ служеніемъ математическимъ наукамъ. И все же, когда рѣчь идетъ о Н. В. Бугаевѣ, представителямъ философіи не приходится молчать. По внутреннему складу своего ума, по завѣтнымъ стремленіямъ своего духа, онъ былъ столько же философъ, какъ и математикъ. Всѣхъ знавшихъ покойнаго поражала его широкая начитанность, неугомонная пытливость его мысли, богатство и разнообразіе его умственныхъ интересовъ. И во всѣхъ сферахъ знанія его по преимуществу привлекали самыя общія и принципіальныя проблемы. Онѣ всегда были живы для него. Мнѣ рѣдко приходилось встрѣчать людей, до такой степени всегда готовыхъ горячо и убѣжденно обсуждать самые трудные и абстрактные вопросы. Мнѣ кажется, для него ничего не было важнѣе ихъ въ жизни.

Философскія идеи покойнаго Н. В. Бугаева впервые стали слагаться въ эпоху широкаго господства позитивизма въ нашемъ интеллигентномъ обществѣ. И онъ долгое время былъ убѣжденнымъ позитивистомъ. Но уже въ этотъ періодъ можно отмѣтить важную особенность въ его взглядахъ: его чрезвычайно напряженный интересъ къ моральнымъ проблемамъ. Этика уже тогда была главнымъ предметомъ его размышленій, и онъ дѣлалъ самыя разнообразныя попытки обоснованія нравственной философіи. Его печатныхъ философскихъ произведеній отъ этого времени мы не имѣемъ, но судя по его личнымъ признаніямъ нѣкоторымъ друзьямъ, онъ тогда считалъ одинаково возможными нѣсколько пріемовъ систематическаго построенія моральныхъ выводовъ. Я не могъ бы съ точностью сказать, когда именно у Николая Васильевича произошелъ поворотъ отъ позитивизма

*) Рѣчь, произнесенная 16 марта 1904 г. въ торжественномъ засѣданіи Математическаго Общества, посвященномъ памяти Н. В. Бугаева. Напечат. въ 72 кн. Вопр. фил. и психологіи.

къ своеобразному метафизическому міросозерцанію, которое онъ потомъ проповѣдовалъ всю остальную жизнь. Мнѣ представляется, что эта перемѣна должна относиться къ восьмидесятымъ годамъ прошлаго столѣтія. По крайней мѣрѣ въ концѣ восьмидесятыхъ годовъ уже можно указать его статью „По вопросу о свободѣ воли“*), въ которой довольно ясно выражены основные принципы его „монадологіи“.

Философская теорія Николая Васильевича, какъ это видно изъ ея названія и какъ онъ самъ это открыто признавалъ, была навѣяна системой Лейбница, однако переработанной вполнѣ самостоятельно. Въ чемъ заключается господствующая мысль міровоззрѣнія Лейбница? Совсѣмъ коротко ее можно охарактеризовать такъ: Лейбницъ исходилъ изъ отрицанія той противоположности, которая являлась постояннымъ предположеніемъ всѣхъ предшествующихъ метафизическихъ теорій,—противоположности внѣшняго и внутренняго, физическаго и психическаго, матеріи и духа. По глубокому убѣжденію Лейбница, внѣшнее и внутреннее суть соотносительныя понятія, одно безъ другого невозможныя, другъ друга предполагающія, а никакъ не отрицающія. Все внѣшнее, если оно не пустой призракъ, если оно обладаетъ настоящею реальностью, должно имѣть и бытіе внутреннее, которое должно служить объясненіемъ и корнемъ и для всякихъ его внѣшнихъ проявленій и качествъ. Въ чемъ состоитъ внѣшняя дѣйствительность? Она слагается изъ обнаруженій силы и дѣйствія, направленныхъ на что-нибудь постороннее для источниковъ это силы и дѣйствія, и прежде всего изъ *сопротивленія* данныхъ центровъ силы внѣшнимъ воздѣйствіямъ другихъ центровъ силы. Гдѣ нѣтъ никакихъ центровъ дѣятельной силы, тамъ нѣтъ никакой реальности. Почему, напримѣръ, мы приписываемъ реальность матеріальнымъ предметамъ окружающей насъ природы? Потому что они сопротивляются, когда мы ихъ стараемся сдвинуть, и не пускаютъ насъ на свое мѣсто. Но то, что извнѣ есть сопротивленіе, то изнутри съ необходимостью приходится мыслить, какъ *стремленіе* и *самоопредѣленіе* къ сопротивленію или какъ *усиліе* сопротивляться и бороться. Такъ по крайней мѣрѣ мы въ себѣ воспринимаемъ сопротивленіе намъ постороннимъ силамъ. И довольно ясно, что такъ должно быть всегда и непремѣнно. Вѣдь бытіе въ качествѣ препятствія для чужого дѣйствія (а именно такъ существуетъ все внѣшнее) есть бытіе *для другого*; а бытіе для другого необходимо предполагаетъ бытіе *для себя*. То, что имѣетъ бытіе только для другого, а само для себя совсѣмъ ничего, то можетъ

*) Труды Московскаго Психологическаго Общества, выпускъ III, 1889 г.

составлять лишь чужую иллюзію, а никакъ не самостоятельную вещь. Итакъ, всякое внѣшнее бытіе въ качествѣ препятствія и сопротивленія неизбѣжно подразумѣваетъ бытіе внутреннее въ видѣ стремленія, усилія и самоопредѣленія, какъ свою основу.

Но дѣйствія сопротивленія, непроницаемости и т. д. мы воспринимаемъ, какъ факты физическіе; напротивъ, стремленіе, усиліе, самоопредѣленіе суть факты психическаго опыта. Итакъ, все физическое вырастаетъ на психическомъ корнѣ, все матеріальное внутри себя духовно. Это вѣрно не только о нашемъ сложномъ человѣческомъ существѣ, это не менѣе справедливо рѣшительно о всѣхъ вещахъ, которымъ мы приписываемъ самостоятельную реальность. Послѣдніе элементы всего существующаго, всѣхъ вещей, духовны въ своей внутренней сути; говоря образно, они представляютъ изъ себя какъ бы миніатюрныя души, изъ которыхъ слагается все тѣлесное, даже то, что намъ кажется мертвымъ, потому что все живо въ себѣ. Такія души должны обладать совершеннымъ внутреннимъ единствомъ, ибо никакое психическое бытіе безъ единства немыслимо. Эти единицы внутренней психической силы, проявляющей себя во внѣшнихъ физическихъ дѣйствіяхъ, Лейбницъ назвалъ *монадами*. Монадамъ онъ приписывалъ безконечное разнообразіе по внутреннимъ качествамъ и степени совершенства. Монады суть истинные атомы матеріальныхъ тѣлъ, но монада и наша душа, какъ носитель нашего личнаго сознанія, монада и то высшее Божество, которое своею безконечною волею вызвало къ бытію неограниченное множество существъ, образующихъ вселенную.

Покойный Николай Васильевичъ глубоко проникся сознаніемъ правильности основныхъ посылокъ Лейбницевой системы. Онъ всецѣло усвоилъ себѣ общіе взгляды Лейбница на реальные элементы дѣйствительности. Поэтому и въ его теоріи понятіе монады получаетъ центральное мѣсто. Онъ даетъ ему толкованіе, очень близкое къ Лейбницу, хотя и выраженное въ другихъ терминахъ. Что такое монады по Бугаеву? „Монада,—говоритъ онъ *),—есть живая единица, живой элементъ. Она есть самостоятельный и самодѣятельный индивидуумъ“. Она жива въ томъ смыслѣ, что обладаетъ психическимъ содержаніемъ. Психическое содержаніе монады есть ея бытіе для себя. „Монада есть единица“, это значитъ, что она опредѣляется признакомъ постоянства: монада есть то, что въ цѣломъ

*) Основныя начала эволюціонной монадологіи, стр. 27. („Вопросы философіи и психологіи“, 1893 г., кн. 17).

рядѣ измѣненій остается неизмѣннымъ. Она есть цѣлое, недѣлимое, единое, неизмѣнное и себѣ равное начало при всѣхъ возможныхъ отношеніяхъ къ другимъ монадамъ и къ себѣ самой *). Монада есть *живая* единица. Съ понятіемъ о жизни въ нашемъ сознаніи связана идея измѣненія. Не всегда однако, гдѣ есть измѣненіе, есть и жизнь. Для того, чтобы имѣла мѣсто жизнь, требуется, чтобы измѣненіе происходило въ извѣстномъ порядкѣ. Этотъ порядокъ, законъ, путь даетъ для насъ тотъ смыслъ, которымъ характеризуется жизнь. Поэтому можно сказать, что жизнь есть прежде всего порядокъ причинныхъ или цѣлесообразныхъ измѣненій **). Способность оцѣнивать содержаніе въ собственныхъ измѣненіяхъ и дѣлать ихъ замѣтными для себя есть *психизмъ*. Живымъ можетъ быть только нѣкоторое опредѣленное, конкретное, дѣятельное единство, обладающее внутренними причинами и цѣлями своихъ измѣненій и могущее давать этимъ измѣненіямъ внутреннюю оцѣнку ***).

Вообще, единство есть коренной признакъ всякой монады. Монада есть *единица* въ томъ смыслѣ, что она съ извѣстной точки зрѣнія неразложима и представляетъ какъ бы послѣднюю единицу (элементъ) при данныхъ условіяхъ разсмотрѣнія бытія. Поэтому монады бываютъ весьма разнообразны. По взгляду Н. В. Бугаева, онѣ различаются по взаимному отношенію другъ къ другу и бываютъ *различныхъ порядковъ*. Монады бываютъ перваго, второго, третьяго порядка и т. д. †). Напримѣръ, если человѣкъ символически изображаетъ монаду перваго порядка, клѣточка будетъ монадою второго порядка, молекулярная частица—третьяго, атомъ—четвертаго порядка. Народъ или государство будетъ монадою перваго высшаго порядка и т. д. Впрочемъ, всякимъ подобнымъ примѣрамъ Н. В. Бугаевъ придаетъ только символическое значеніе ††).

Отъ монадъ различныхъ порядковъ Бугаевъ отличаетъ *монады сложныя*. Нѣсколько простыхъ монадъ вмѣстѣ могутъ образовать одну сложную монаду. Сложная монада имѣетъ качественную однородность съ составляющими ее простыми монадами. Напротивъ, монады разныхъ порядковъ могутъ существенно различаться между собою и по качеству, и по количеству. Напримѣръ, человѣкъ и органическая клѣтка суть монады различныхъ порядковъ; наоборотъ,

---

*) Тамъ же.
**) Тамъ же. стр. 28.
***) Тамъ же, стр. 29.
†) Тамъ же.
††) Тамъ же, стр. 30.

семья и члены ея относятся какъ сложная монада къ простымъ монадамъ *). Количество сложныхъ монадъ безконечно превосходитъ количество монадъ простыхъ, въ виду возможности самыхъ разнообразныхъ сочетаній между этими послѣдними **).

Несомнѣнно, въ этомъ различеніи между монадами простыми и сложными съ одной стороны, и между сложными монадами и монадами разныхъ порядковъ съ другой, заключается одинъ изъ самыхъ оригинальныхъ пунктовъ въ метафизической теоріи покойнаго Бугаева. Къ сожалѣнію, Николай Васильевичъ очень мало его развилъ, а приводимые имъ примѣры, которымъ онъ притомъ даетъ лишь смыслъ символическій, недостаточно уясняютъ дѣло. У Лейбница ничего подобнаго этому различенію нѣтъ. Оно какъ будто и по существу идетъ въ разрѣзъ съ признаніемъ каждой монады за самостоятельный духовный центръ, обладающій внутреннимъ психическимъ единствомъ. Вѣдь единство психическое есть единство конкретное, а не отвлеченное и относительное; оно предполагаетъ реальную единичность сознающаго себя существа, т.-е. отнесеніе даннаго переживаемаго содержанія къ дѣйствительно единому *я*. Но откуда же возьмется это одно *я* у *монадъ сложныхъ*, которыя по опредѣленію Бугаева оказываются лишь *коллекціями* или *агрегатами* монадъ? Поэтому установленное Лейбницемъ различіе между монадами высшими и низшими или, въ жизни организмовъ, между монадами центральными, какъ ихъ душами, и периферическими, составляющими тѣло (различіе, усвоенное впрочемъ и Н. В. Бугаевымъ) конечно, болѣе отвѣчаетъ задачамъ и смыслу монадологическаго міросозерцанія.

Развивая далѣе свою теорію монадъ, покойный Бугаевъ указываетъ, что во взаимномъ отношеніи монадъ можно замѣтить два закона: *законъ монадологической косности* (инерціи) и *законъ монадологической солидарности* ***). Законъ *монадологической косности* состоитъ въ томъ, что монада не можетъ собственною дѣятельностью внѣ отношенія къ другимъ монадамъ измѣнить своего психическаго содержанія. Монада совершенствуется, благодаря своимъ отношеніямъ къ другимъ монадамъ. Если этихъ отношеній не существуетъ, она не находитъ источника для развитія тѣхъ сторонъ своей природы, для которыхъ такія отношенія необходимы. Подъ вліяніемъ начала *солидарности* монада можетъ дѣйствовать на другую монаду и, измѣняя ея психическое содержаніе, измѣнять и свое. Монады, со-

*) Стр. 31.
**) Стр. 34.
***) Стр. 34.

бранныя въ какіе-нибудь комплексы, совершаютъ весь процессъ развитія, благодаря своему общенію съ другими монадами своего комплекса, и отношенія монадъ къ монадамъ, стоящимъ внѣ даннаго комплекса, преломляются отношеніями монады къ родственнымъ ей монадамъ того же комплекса *).

Кромѣ законовъ косности и солидарности, Н. В. Бугаевъ устанавливаетъ для монадъ еще одинъ важный принципъ: монады, будучи психическими центрами, капитализируютъ свое прошлое и прошлое комплекса, къ которому онѣ принадлежатъ, въ привычкахъ, способностяхъ, инстинктахъ и т. д. Поэтому рядомъ съ міровыми законами *охраненія вещества и энергіи* имѣетъ мѣсто *законъ сохраненія времени, прошлаго*. Онъ можетъ быть выраженъ формулою: *прошлое не исчезаетъ, а накопляется*. Вмѣстѣ съ этимъ психическое содержаніе и потенціальная энергія въ монадахъ постоянно увеличивается. Это значитъ, что совершенство монадъ и комплексовъ постоянно растетъ. Такимъ образомъ основа жизни и дѣятельности монады, самымъ ея существомъ поставленная ей задача,—этическая: *совершенствоваться и совершенствовать другихъ*. Взаимная борьба сложныхъ монадъ вытекаетъ изъ стремленія ихъ къ идеаламъ высшаго и болѣе совершеннаго развитія. Эта борьба можетъ быть названа борьбою за абстрактные или конкретные идеалы **). Жизнь монады представляетъ результатъ ея стремленій къ удовлетворенію ей присущаго побужденія къ самодѣятельному развитію, какъ высшему благу. Принципъ солидарности есть основной принципъ взаимныхъ отношеній между монадами. Это начало для монадъ высшаго порядка называется любовью. Любовь себя и другихъ выражается въ жизни въ самодѣятельномъ и свободномъ стремленіи монадъ къ своему и чужому совершенству: міръ и монада, жизнь міра и монады совпадаютъ въ этой любви. Ближайшая цѣль жизни монады—другая монада и міръ, а по отраженію и она сама, какъ гармоническое звено этого міра. Высшая и конечная цѣль дѣятельности монады состоитъ въ томъ, чтобы снять различіе между монадою и міромъ, какъ совокупностью всѣхъ монадъ, достигнуть безконечнаго совершенства и стать надъ міромъ ***).

Покойный думалъ, что въ такомъ міросозерцаніи примиряются физическая наука и исторія, духъ и матерія, пантеизмъ и индивидуализмъ, свобода и необходимость. Что такое духъ и матерія для такого взгляда? Сознающая себя монада можетъ толковать свои отно-

*) Стр. 35.
**) Стр. 36, 37.
***) Стр. 38.

шенія къ другимъ монадамъ двоякимъ образомъ, — въ терминахъ внѣшняго измѣненія, т. е. протяженія и движенія, и въ терминахъ внутренняго измѣненія, соотвѣтственно присущему ей психическому содержанію, — стало быть, ощущенія, чувства и т. д. При первомъ толкованіи другая монада является для нея съ аттрибутами матеріи, при второмъ она ей представляется съ аттрибутами духа. Итакъ, матерія и духъ—это только выводы, вытекающіе изъ двухъ формъ отношенія одной монады къ другой. Матерія и духъ понятія соотносительныя. Если мы не обращаемъ вниманія на внутреннюю жизнь чего-нибудь, оно является для насъ матеріей; напротивъ, если мы имѣемъ въ виду внутреннюю и субъективную сторону его дѣятельности, матерія неизбѣжно является для насъ одухотворенною. „Монада, понятая въ терминахъ протяженія и движенія, можетъ являться для насъ атомомъ, въ терминахъ динамическихъ—*центромъ* силъ или вихремъ установившагося движенія среды, въ терминахъ психологическихъ—*духомъ*, *волей* или потенціальнымъ центромъ ощущенія, чувства, сознанія и побужденія къ бытію и благу“ *).

Въ связи со всѣмъ этимъ находится въ высшей степени своеобразный взглядъ Бугаева на постепенное возникновеніе закономѣрности и необходимости въ жизни монадъ. Онъ думаетъ, что совмѣстною жизнью монадъ вырабатываются общія формы ихъ соціальной жизни. Эти формы получаютъ названіе законовъ, инстинктовъ, привычекъ, обычаевъ, учрежденій. Простѣйшія изъ нихъ и наиболѣе распространенныя вырабатываются раньше болѣе сложныхъ и менѣе распространенныхъ. И вотъ онъ полагаетъ, что самыя распространенныя и простѣйшія изъ такихъ формъ суть *физическіе законы природы*. Физическіе законы — это только первоначальные обычаи или привычки монадъ, первоначальныя формы ихъ общежитія. Они отличаются наибольшимъ постоянствомъ, ибо образовались раньше и вырабатывались долже во всей прошлой эволюціи вселенной. За такъ называемыми законами неорганической природы въ міровой эволюціи слѣдуютъ инстинкты и простѣйшія формы органической жизни. И наконецъ простѣйшія соціальныя формы жизни предшествуютъ формамъ болѣе сложнымъ. Постоянные и выработанныя совмѣстною жизнію обычаи и привычки кладутъ печать закономѣрности и даже необходимости на взаимныя отношенія монадъ. Напротивъ, активная дѣятельность, свободная отъ выработанныхъ привычекъ и зависящая отъ другихъ, высшихъ цѣлей, запечатлѣвается характеромъ большей

*) Стр. 39, 42.

или меньшей случайности и произвола. Если все, что потенціально дается монадѣ извнѣ или изнутри на основаніи постоянныхъ и установившихся взаимныхъ отношеній, носитъ характеръ необходимости, то, наоборотъ, все, что активно перерабатывается монадой внутри, носитъ характеръ свободы; на всемъ такомъ лежитъ печать внутренней самодѣятельной работы, ибо свобода есть зависимость монады только отъ самой себя *).

Въ этихъ общихъ предположеніяхъ получается объясненіе всѣхъ міровыхъ явленій и задачъ жизни. Въ самомъ дѣлѣ, съ точки зрѣнія эволюціонной монадологіи, можно дать совершенно опредѣленный отвѣтъ на вопросы: что такое міръ и что такое человѣкъ? Для изложеннаго воззрѣнія, міръ есть собраніе громаднаго числа простыхъ и сложныхъ монадъ различныхъ порядковъ, и міровая жизнь состоитъ въ постоянномъ процессѣ образованія и преобразованія, подъ вліяніемъ стремленія простыхъ и сложныхъ монадъ къ взаимному совершенствованію. Такое совершенствованіе монадъ и міра имѣетъ конечною цѣлью съ одной стороны поднять психическое содержаніе монады до духовнаго содержанія цѣлаго міра, съ другой—весь міръ сдѣлать единою монадою. Эти цѣли вытекаютъ изъ общаго и коренного побужденія монадъ снять различіе между міромъ и монадою и достигнуть какъ для того, такъ и для другой безконечнаго блага. Міръ увеличиваетъ потенціи монады и подвигаетъ ея экстенсивное совершенствованіе, а монада съ своей стороны стремится увеличить въ мірѣ интенсивное совершенствованіе. Она пытается осуществить во вселенной внутреннюю гармонію, превратить ее въ художественное зданіе, въ которомъ цѣлое соотвѣтствовало бы частямъ, а части цѣлому. Изъ взаимнаго ихъ совершенствованія экстенсивнаго и интенсивнаго вырабатывается ихъ взаимное согласіе и соотвѣтствіе. Міръ не равенъ самому себѣ, онъ постоянно улучшается, хотя и въ немъ, и въ монадѣ потенціально заключены всѣ данныя для ихъ безконечнаго развитія и блага. При этомъ этомъ процессѣ индивидуальность монадъ не исчезаетъ,—индивидуальность и безсмертіе монады всегда сохраняются, — простыя монады никогда не родятся и не умираютъ **).

Н. В. Бугаевъ былъ убѣжденъ, что при такомъ взгляда на міровую жизнь получаются всѣ выгоды пантеизма и индивидуализма и устраняются всѣ ихъ недостатки. Съ монадологической точки зрѣнія,

---

*) Стр. 39, 40.
**) Стр. 41, 38, 43.

міръ есть не только закономѣрное, но историческое, этическое и соціальное явленіе. Поэтому можно сказать, что точныя науки о природѣ съ ихъ законами являются лишь первыми главами соціальной науки. Тѣмъ не менѣе вѣроятность и случайность составляютъ неизбѣжную принадлежность жизни міра на всѣхъ ея стадіяхъ. Хаосъ, въ которомъ царятъ только вѣроятности и случайности, есть первоначальное состояніе несовершеннаго міра. Съ развитіемъ и совершенствованіемъ эти случайности и вѣроятности мало-по-малу переходятъ въ законность, оформленность и достовѣрность, какъ продуктъ самодѣятельной работы монадъ. Однако случайности и вѣроятности, уменьшаясь въ первоначальныхъ и элементарныхъ отношеніяхъ монадъ, являются достояніемъ болѣе сложныхъ формъ ихъ соціальнаго бытія. По мѣрѣ развитія вселенной случайности и вѣроятности перемѣщаются въ болѣе сложныя и высшія формы соціальной жизни. Въ этой общей картинѣ космической эволюціи можно лишь понять главное теченіе процесса, но нельзя предвидѣть его полнаго хода въ подробностяхъ. Единственное выраженіе для дѣйствительной характеристики этого процесса есть безконечность. Монадологическое міросозерцаніе не противорѣчитъ наукѣ, оно основывается на ней и оно въ то же время идетъ рука объ руку съ идеальными задачами этики, соціологіи и со всѣми глубочайшими ученіями о безусловномъ: дѣйствительная сущность и происхожденіе монадъ объясняются лишь глубокими ученіями о безусловномъ началѣ вещей *).

Этими общими предпосылками дается принципіальное рѣшеніе и для антропологической проблемы: человѣкъ есть съ одной стороны индивидуумъ, съ другой—онъ соціальная система монадъ, болѣе или менѣе связанная не только органическимъ единствомъ, но единствомъ идеальныхъ цѣлей и идеальныхъ задачъ. Онъ необходимое дѣятельное звено въ мірѣ существъ и самъ состоитъ изъ живыхъ элементовъ, движимыхъ задачами и цѣлями. Значеніе человѣка и его обязанности въ отношеніи къ міру и другимъ монадамъ вытекаютъ, какъ простыя слѣдствія, изъ его достоинства и великаго назначенія въ общей міровой системѣ. Его конкретный и воплощенный образъ не слагается изъ случайнаго собранія атомовъ, какъ бездушныхъ камней,—онъ проникнутое во всѣхъ своихъ частяхъ жизнію и духомъ художественное зданіе,—онъ есть живой храмъ, въ которомъ дѣятельно осуществляются высшія цѣли и главнѣйшія задачи міровой жизни **).

*) Стр. 42, 43.
**) Стр. 44.

Таково метафизическое міросозерцанія покойнаго Н. В. Бугаева. Быть можетъ, его приходится упрекнуть въ нѣкоторыхъ злоупотребленіяхъ антропоморфическими метафорами и сравненіями. Допустимъ, въ самомъ дѣлѣ, что всѣ элементы міра, даже простые атомы, суть психическіе центры; слѣдуетъ ли все-таки изъ этого, что всѣ они стремятся къ идеаламъ, ищутъ своего и чужого совершенствованія, что законы, которымъ они подчиняются, суть ими самими выработанные обычаи и навыки, которые образовались путемъ опыта и индуктивныхъ обобщеній? *) Вѣдь даже душамъ животныхъ мы не приписываемъ ничего подобнаго,—тѣмъ болѣе трудно это предполагать о душахъ физическихъ и химическихъ молекулъ. Въ этомъ крупная неясность системы Бугаева. Но въ самомъ этомъ недостаткѣ сказываются важное положительное качество его философскихъ идей. Покойнаго иногда считали холоднымъ и сухимъ чоловѣкомъ. Между тѣмъ какъ много въ его міровоззрѣніи моральнаго паѳоса, искренней и глубокой, чисто юношеской вѣры въ красоту жизни, въ совершенство ея законовъ и путей развитія, въ окончательную и полную побѣду добра и абсолютной гармоніи надъ всѣми противоборствующими силами!

Изъ этого общаго міровоззрѣнія, которое все проникнуто сознаніемъ огромнаго значенія индивидуальныхъ различій въ формахъ существующаго, качественнаго разнообразія въ этихъ послѣднихъ, свободнаго самоопредѣленія въ нихъ, какъ источника ихъ взаимныхъ отношеній, объясняются оригинальные взгляды Бугаева на задачи математической науки и на ея приложенія къ кореннымъ вопросамъ человѣческой мысли. Мнѣ кажется, что въ этихъ взглядахъ заключается самая сильная сторона философскихъ выводовъ покойнаго. „Математика“ **),—по опредѣленію Бугаева,—„есть наука, изучающая сходства и различія въ области явленій количественнаго измѣненія... Идея количественнаго измѣненія и порядка, которому подчиняются эти измѣненія, суть основныя идеи математики. Измѣняющееся количество называется перемѣнною величиною. Перемѣнныя величины могутъ измѣнятся независимо или въ зависимости отъ измѣненія другихъ величинъ. Согласно съ этимъ измѣненіемъ онѣ называются независимыми или зазависимыми перемѣнными. Зависимыя перемѣнныя называются также функціями. Математика такимъ образомъ является

*) Стр. 43.

**) Математика и научно-философское міросозерцаніе. (Вопросы философіи и психологіи, 1898 г., кн. 45, стр. 698.)

теоріей функцій“ *). Измѣняться величины могутъ непрерывно или прерывно. Поэтому функціи раздѣляются на непрерывныя и прерывныя, а черезъ это и сама математика распадается на два громадныхъ отдѣла: теорію непрерывныхъ и теорію прерывныхъ функцій. Теорію непрерывныхъ функцій называютъ обыкновенно *математическимъ анализомъ*, а теорію прерывныхъ функцій можно назвать *аритмологіей*. Однако это естественное подраздѣленіе чистой математики еще не проникло въ науку, и Бугаевъ думаетъ, что такая неясность въ исходныхъ началахъ научной классификаціи неблагопріятно отражается на всемъ характерѣ современнаго научно-философскаго міросозерцанія **).

Теорія непрерывныхъ функцій или математическій анализъ заимствуютъ свои методы изъ послѣдовательнаго примѣнія идеи непрерывности къ изученію этихъ функцій. Эта идея, въ связи съ близко стоящимъ къ ней ученіемъ о предѣлахъ, составляетъ существенное содержаніе исчисленія безконечно-малыхъ. На почвѣ метода безконечно-малыхъ создалось, развилось и окончательно сложилось грандіозное зданіе математическаго анализа. Но рядомъ съ анализомъ выдвигается мало-по-малу другое грандіозное зданіе чистой математики,—это теорія прерывныхъ функцій или *аритмологія*. Выдвинувшись подъ скромнымъ названіемъ теоріи чиселъ, она постепенно вступаетъ въ новую фазу своего развитія. Въ настоящее время все приводитъ къ мысли, что аритмологія не уступитъ анализу по обширности своего матеріала, по общности своихъ пріемовъ, по замѣчательной красотѣ своихъ результатовъ. Прерывность гораздо разнообразнѣе непрерывности. Можно даже сказать, что непрерывность есть прерывность, въ которой измѣненіе идетъ черезъ безконечно малые и равные промежутки“ ***). „Истины анализа отличаются общностью и универсальностью. Истины аритмологіи носятъ на себѣ печать своеобразной индивидуальности, привлекаютъ къ себѣ своею таинственностью и поразительною красотою“ †). Кромѣ анализа и аритмологіи, въ область математики входятъ геометрія и теорія вѣроятности. Въ геометріи разсматриваемое количество есть *протяженіе;* теорія вѣроятностей есть наука о случайныхъ явленіяхъ.

Н. В. Бугаевъ думаетъ, что анализъ, аритмологія, геометрія, и теорія вѣроятностей даютъ всѣ элементы для выработки корен-

---

*) Тамъ же, стр. 699.
**) Стр. 699.
***) Стр. 700.
†) Стр. 701.

ныхъ основъ научно-философскаго міросозерцанія. Ихъ истины и методы вполнѣ прилагаются для объясненія явленій міра. Свойствами ихъ содержанія опредѣляется самая сущность нашихъ воззрѣній на природу. Поэтому весьма важно прослѣдить въ настоящее время вліяніе этихъ частей математики на научно-философское міросозерцаніе. Въ научныхъ объясненіяхъ явленій природы ученые до сихъ поръ болѣе всего пользовались геометріей и анализомъ. Такое обширное и многостороннее примѣненіе математическаго анализа къ изученію природы придаетъ особый оттѣнокъ господствующему міровоззрѣнію. Этотъ оттѣнокъ зависитъ отъ свойствъ тѣхъ непрерывныхъ функцій, при помощи которыхъ формулируются законы природы, и въ этихъ свойствахъ лежитъ главное объясненіе современныхъ взглядовъ на эти законы. Современное научное міросозерцаніе по всей справедливости можно назвать аналитическимъ міросозерцаніемъ *).

„Аналитическія функціи обладаютъ *непрерывностью*. Непрерывность даетъ намъ возможность изучать эти функціи во всѣхъ ихъ элементарныхъ проявленіяхъ. При изученіи явленій природы мы руководимся этимъ основнымъ свойствомъ аналитическихъ функцій. Мы допускаемъ, что явленія природы измѣняются непрерывно. — Аналитическія функціи, опредѣляющія законы природы, бываютъ по преимуществу функціями однозначными. Это соотвѣтствуетъ нашему предположенію, что данному закону при данныхъ обстоятельствахъ соотвѣтствуетъ въ природѣ только одно опредѣленное явленіе. Такимъ образомъ непрерывныя и однозначныя аналитическія функціи и примѣненіе математическаго анализа къ нимъ даетъ возможность усмотрѣть въ явленіяхъ природы и въ законахъ, ими управляющихъ, слѣдующія основныя свойства: 1) непрерывность явленій, 2) постоянство и неизмѣнность ихъ законовъ, 3) возможность понять и оцѣнить явленіе въ его элементарныхъ обнаруженіяхъ, 4) возможность складывать элементарныя явленія въ одно цѣлое и, наконецъ, 5) возможность точно и опредѣленно обрисовать явленіе во всѣхъ прошлыхъ и предсказать для всѣхъ будущихъ моментовъ времени“ **).

Всѣ требованія современной науки диктуются этими свойствами. Ими опредѣляется сущность современнаго научно-философскаго міросозерцанія. Подъ вліяніемъ аналитическаго міровоззрѣнія стало ясно, что нѣкоторые законы природы неизмѣнны и постоянны, и что нѣ-

*) Стр. 702.
**) Стр. 704, 705.

которыя явленія совершаются въ такомъ порядкѣ, что можно обрисовать ихъ ходъ въ прошломъ и будущемъ. И вотъ философы стали смѣло предполагать, что аналитическая точка зрѣнія приложима къ объясненію всѣхъ явленій. Они прониклись убѣжденіемъ, что если бы мы знали реальные законы вещей, то всѣ явленія можно было бы предсказать съ такою же точностью, съ какою предсказываются солнечныя затменія и движенія планетъ. Въ связи съ этимъ все чаще и чаще стала въ среду ученыхъ проникать идея, что въ ходѣ міровыхъ явленій имѣетъ значеніе одна причинность и не играетъ никакой роли цѣлесообразность, что природа равнодушна къ цѣлямъ человѣка и не знаетъ ни добра, ни зла. Добро и зло, красота, справедливость и свобода суть иллюзіи, созданныя человѣческимъ воображеніемъ. Человѣкъ съ его идеальными цѣлями и возвышенными стремленіями вовлеченъ въ общій водоворотъ роковой необходимости. Такой взглядъ приводитъ къ полному детерминизму и фатализму, а между тѣмъ именно эту точку зрѣнія стали называть научною *).

Чтобы понять односторонность такой оцѣнки, слѣдуетъ только посмотрѣть на міровыя явленія съ болѣе глубокой научной точки зрѣнія. Кромѣ анализа, въ математикѣ существуетъ аритмологія, кромѣ непрерывныхъ функцій—прерывныя. Присматриваясь къ явленіямъ природы, мы скоро замѣтимъ такіе факты, которые не могутъ быть объяснены съ точки зрѣнія одной непрерывности. Напримѣръ, разсматривая таблицу простыхъ тѣлъ, мы видимъ, что числа, ихъ характеризующія, не подчиняются закону непрерывности. Нѣтъ простыхъ тѣлъ всякой плотности; каждое простое тѣло есть самостоятельный химическій индивидуумъ. Атомистическая теорія химіи ясно указываетъ на индивидуальныя особенности въ строеніи вещества. Эти особенности сказываются и въ кристаллическомъ строеніи минераловъ. Въ біологіи клѣточное строеніе органическихъ тѣлъ раскрываетъ важную роль біологическихъ индивидуумовъ въ явленіяхъ жизни Явленія сознанія представляютъ еще болѣе сторонъ, не подчиняющихся аналитическому взгляду на природу,

Прерывность всегда обнаруживается тамъ, гдѣ появляется самостоятельная индивидуальность. Далѣе прерывность замѣчается также и тамъ, гдѣ на сцену выступаютъ вопросы цѣлесообразности, гдѣ появляются эстетическія и этическія задачи. Между тѣмъ цѣлесообразность и гармонія не могутъ быть выброшены за бортъ изъ истиннаго научно-философскаго міросозерцанія. И вотъ аритмологи-

*) Стр. 707.

ческое міровоззрѣніе показываетъ, что цѣлесообразность также играетъ роль въ міровыхъ явленіяхъ. Оно приводитъ насъ къ убѣжденію, что добро, зло, красота, справедливость, свобода не суть только порожденія фантазіи. Оно убѣждаетъ насъ, что корни ихъ лежатъ въ самой природѣ міровыхъ явленій, что они имѣютъ не фиктивную а реальную подкладку *).

Въ особенности важнымъ представляется то примѣчаніе, которое дѣлаетъ Н. В. Бугаевъ для этихъ общихъ принциповъ къ нѣкоторымъ вопросамъ психологіи и въ частности къ вопросу о свободѣ воли. Онъ указываетъ, что въ аритмологіи встрѣчаются особыя функціи, обратныя прерывнымъ. Ихъ можно назвать функціями произвольныхъ величинъ. Онѣ обладаютъ свойствомъ имѣть безчисленное множество значеній для одного и того же значенія независимаго перемѣннаго. Такія функціи встрѣчаются въ природѣ. Какъ ихъ примѣръ, Н. В. Бугаевъ приводитъ психологическій законъ Вебера. По закону Вебера существуетъ соотношеніе между ощущеніемъ и раздраженіемъ, выражаемое логариѳмическою функціей. Однако при этомъ обнаруживается слѣдующая особенность. Въ то время, какъ раздраженіе или физическое впечатлѣніе измѣняется непрерывно, ощущеніе измѣняется скачками. Приростъ раздраженія замѣчается нашимъ сознаніемъ лишь тогда, когда прибавочное раздраженіе находится къ прежнему раздраженію въ одномъ опредѣленномъ отношеніи. (Напримѣръ, чтобы рукою замѣтить увеличеніе положенной на нее тяжести, надо эту тяжесть увеличить на одну треть ея прежней величины). Это значитъ, что ощущеніе есть прерывная функція впечатлѣнія. Но тогда придется сказать и обратно: впечатлѣніе, разсматриваемое какъ функція даннаго ощущенія, есть произвольная величина, способная получить всякое значеніе въ опредѣленныхъ границахъ измѣненія. Такая зависимость ведетъ къ цѣлому ряду замѣчательныхъ психологическихъ результатовъ. И прежде всего, согласно съ этимъ закономъ, данному впечатлѣнію всегда соотвѣтствуетъ въ данномъ индивидуумѣ опредѣленное ощущеніе, по данному ощущенію можетъ соотвѣтствовать много впечатлѣній. Въ виду этого, когда мы пожелаемъ по нашимъ ощущеніямъ сдѣлать тѣ или другіе выводы о вызвавшихъ ихъ впечатлѣніяхъ, мы не въ состояніи ручаться за точность и полную опредѣленность заключенія **).

---

*) Стр. 709, 710, 711.
**) Стр. 712, 713,

Но вѣдь изъ этого далѣе вытекаетъ и другой, въ высшей степени важный выводъ: къ области психики неприложимъ детерминизмъ въ обычномъ смыслѣ этого слова. По самой сущности нашей организаціи мы должны отвергнуть роковую необходимость въ сферѣ нашихъ чувствъ и нашихъ поступковъ *). Въ замѣчаніяхъ **), написанныхъ по поводу моей статьи „Подвижныя ассоціаціи представленій“, Н. В. Бугаевъ всецѣло примыкаетъ къ мнѣнію Н. И. Шишкина, который въ статьѣ „О детерминизмѣ въ связи съ математической психологіей“ ***) доказываетъ, что душевные процессы, съ математической точки зрѣнія, неизбѣжно запечатлѣны индетерминическимъ характеромъ, и что психическая причинность, если только она вообще существуетъ въ природѣ, немыслима безъ элемента произвольности. Всѣ душевные факты суть величины прерывныя; это приходится сказать прежде всего о нашихъ ощущеніяхъ, а стало быть и о представленіяхъ, которыя суть лишь повторенныя ощущенія, и о желаніяхъ, которыя всегда направляются какими-нибудь представляемыми цѣлями, и о рѣшеніяхъ воли, которая избираетъ между представляемыми возможными дѣйствіями. Но это значитъ, что если наша воля осуществляется въ какомъ-нибудь внѣшнемъ дѣйствіи, по ней совершенно такъ же нельзя съ точностью предсказать, ни намъ самимъ, ни постороннимъ наблюдателямъ, количественнаго состава этого внѣшняго физическаго дѣйствія, какъ нельзя по данному ощущенію опредѣлить, какое именно раздраженіе между извѣстными предѣлами его вызвало. Подобнымъ образомъ и воля, если только внѣшній актъ дѣйствительно вызывается ею, а не какою-нибудь постороннею причиною, можетъ воплотиться въ цѣломъ рядѣ одинаково возможныхъ дѣйствій между данными предѣлами. И если при этомъ имѣть въ виду, что и въ функціональныхъ зависимостяхъ психическихъ явленій между собою, какъ прерывныхъ величинъ съ разными періодами измѣняемости (или неодинаковыми областями неопредѣленности), долженъ также присутствовать моментъ междупредѣльности или произвольности, то станетъ понятнымъ, что для нашей воли, рѣшеніямъ которой предшествуютъ весьма сложные психическіе процессы, въ каждый данный моментъ границы одинаково возможныхъ дѣйствій должны быть достаточно широкими.

---

*) Тамъ же.
**) „Вопросы философіи и психологіи“, кн. 20, стр. 163, 164.
***) „Вопр. фил. и псих.“, кн. 8.

Все это ясно видѣлъ Бугаевъ, и это заставляло его утверждать, что сфера практической жизни, а, слѣдовательно, и вся сфера воли есть только достояніе вѣроятности. Это приходится сказать и объ индивидуальныхъ, и о соціальныхъ проявленіяхъ нашей воли. „Только продолжительное воспитаніе, — говоритъ онъ *),—можетъ нѣсколько суживать границы неопредѣленности въ нашихъ сужденіяхъ и въ нашихъ дѣйствіяхъ. Нѣкоторая доля случайности, появляющаяся въ нашихъ дѣйствіяхъ, вноситъ элементъ случайности въ самую природу. Такимъ образомъ случайность выступаетъ на сцену, какъ присущее свойство нѣкоторыхъ міровыхъ явленій. Въ мірѣ господствуетъ не одна достовѣрность. Въ немъ имѣетъ силу также и вѣроятность". Этимъ Н. В. Бугаевъ возвращается къ развитому имъ въ своей „Монадологіи" ученію о вѣроятности и случайности, какъ вполнѣ реальныхъ моментахъ въ бытіи самодѣятельныхъ единицъ, составляющихъ вселенную.

Опять повторю, что наиболѣе сильнымъ и прочнымъ элементомъ философскихъ воззрѣній покойнаго являются эти его глубокіе и своеобразные выводы объ условіяхъ математической мыслимости такихъ понятій, которыя до сихъ поръ всегда выключались изъ области выразимаго и опредѣлимаго математическими формулами. Подчиненіе какихъ-нибудь явленій дѣйствительности строгимъ математическимъ законамъ всегда представляло синонимъ господства роковой необходимости надъ всѣмъ ихъ теченіемъ, безусловной предопредѣленности каждаго изъ нихъ, въ его конкретномъ составѣ, изъ предшествующихъ обстоятельствъ, всецѣлаго детерминизма во всѣхъ деталяхъ ихъ развитія. Н. В. Бугаевъ первый или одинъ изъ первыхъ съ страстнымъ и серьезно продуманнымъ убѣжденіемъ показалъ, что этотъ весьма обычный взглядъ есть *только предразсудокъ*. Свобода есть столь же хорошо мыслимое и хорошо обоснованное понятіе, какъ и необходимость. Онъ сдѣлалъ еще больше: онъ не только показалъ математическую мыслимость и возможность свободы, онъ показалъ ея совершенную математическую необходимость при опредѣленныхъ обстоятельствахъ. *Математическая необходимость свободы* вотъ та глубокая идея, которую онъ раскрывалъ и защищалъ настойчиво, разнообразно, проникнутый непоколебимой вѣрой въ ея огромное значеніе. Въ самомъ дѣлѣ, насколько важныя теоретическія послѣдствія вытекаютъ изъ этой идеи, на этомъ едва ли нужно много настаивать.

---

*) Стр. 713, 714.

Всякая причинная зависимость можетъ быть математически выражена какъ функціональная зависимость. Это до такой степени вѣрно, что нѣкоторые современные философы предлагаютъ совсѣмъ замѣнить понятіе причинности понятіемъ функціональныхъ зависимостей между явленіями. Причинность явленій есть ихъ функціональная зависимость въ данномъ конкретномъ случаѣ. И эта зависимость должна всецѣло опредѣляться количественною природою выражающихъ эти явленія величинъ. Эта зависимость будетъ необходимою, абсолютно предопредѣленною и однозначною тамъ, гдѣ дѣло идетъ о реальныхъ связяхъ непрерывныхъ величинъ между собою. Напротивъ, она будетъ междупредѣльною, многозначною и произвольною вездѣ, гдѣ даны величины прерывныя, отъ которыхъ находятся въ функціональной зависимости или другія прерывныя величины, но съ иными періодами измѣняемости, или же величины непрерывнаго характера. Для факторовъ космической жизни, представляющихъ изъ себя дѣйствительно прерывныя величины, свобода въ отношеніи къ вызываемымъ ими явленіямъ есть математически необходимое свойство. *Они не могутъ не быть свободными*, по крайней мѣрѣ въ извѣстныхъ границахъ, ихъ дѣйствія *не могутъ не быть произвольными*, именно въ той мѣрѣ, въ какой они зависятъ отъ нихъ,—это математически неизбѣжный законъ для всѣхъ дѣятелей съ прерывною природою. Свобода не есть понятіе немыслимое,—какъ это часто утверждали, она понятіе необходимо мыслимое при извѣстныхъ условіяхъ. Чтобы отвергнуть свободу въ сейчасъ указанномъ значеніи, надо или признать, что ничего соотвѣтствующаго нашему понятію о прерывныхъ величинахъ въ реальномъ мірѣ нѣтъ, или думать, что существующія во вселенной прерывныя величины не обнаруживаются ни въ какихъ дѣйствіяхъ и не обладаютъ никакой причинностью, т. е. не вызываютъ никакихъ явленій, находящихся отъ нихъ въ функціональной зависимости.

Существуютъ ли въ природѣ прерывныя величины? Въ этомъ очень трудно сомнѣваться, если безпристрастно взглянемъ хотя бы на свой собственный душевный міръ. Качественная индивидуальность, обособленность, ни въ какимъ общимъ однороднымъ единицамъ несводимое качественное разнообразіе психическихъ явленій и отсутствіе въ нашемъ сознаніи непрерывныхъ переходовъ отъ однихъ психическихъ образованій къ другимъ, должны ясно убѣждать насъ, что прерывныя величины не только абстрактная фикція математиковъ: вѣдь если бы такіе непрерывные переходы между отдѣльными психическими состояніями отчетливо стояли передъ нашимъ сознаніемъ, то міръ нашего духа, по всему вѣроятію, сразу потерялъ бы для насъ качественную

разнородность своихъ внутреннихъ переживаній, и мы непосредственно знали бы, что дѣло въ нихъ идетъ лишь о количественныхъ различіяхъ. Еще неоспоримѣе и убѣдительнѣе раскрывается прерывный характеръ нашихъ субъективныхъ переживаній на ихъ функціональной связи съ физическими и физіологическими процессами матеріальной природы. Не только ощущенія въ ихъ отношеніи къ внѣшнимъ раздраженіямъ суть величины прерывныя,—то же самое приходится сказать о всѣхъ душевныхъ явленіяхъ вообще по ихъ отношенію къ физіологическимъ процессамъ нашего мозга, функцію которыхъ они составляютъ. Несомнѣнно, они суть прерывныя функціи этихъ процессовъ; далеко не всѣ измѣненія нашей нервно-мозговой системы, въ ихъ мельчайшихъ колебаніяхъ для каждаго задѣтаго ими атома, отражаются въ нашей душевной сферѣ, а только самыя интенсивныя и крупныя. Насколько мы можемъ догадываться, для того, чтобы возникъ самый элементарный психическій актъ или чтобы въ немъ произошла хотя бы самая незначительная перемѣна, обыкновенно бываетъ нужно одновременное возбужденіе цѣлаго ряда нервныхъ центровъ. Будь иначе, поле нашего сознанія въ каждый данный моментъ вмѣщало бы въ себѣ безконечно больше раздѣльныхъ психическихъ состояній, чѣмъ оно вмѣщаетъ въ дѣйствительности. Нашъ душевный міръ на дѣлѣ никогда не представляетъ полной параллели того, что вершится въ нашемъ мозгу,—онъ воспринимаетъ лишь суммарныя и наиболѣе рѣзкія перемѣны въ цѣлыхъ массахъ мозговыхъ клѣтокъ.

Итакъ, чтобы отстоять абсолютный детерминизмъ во всѣхъ явленіяхъ дѣйствительной жизни, нужно прибѣгнуть ко второму изъ указанныхъ мною предположеній: придется признать, что никакія реально данныя прерывныя величины (въ разсматриваемомъ случаѣ—никакія операціи нашего духа) не вызываютъ никакихъ дѣйствій и не обнаруживаются ни въ какихъ зависящихъ отъ нихъ фактахъ. Это предположеніе далеко не чуждо очень многимъ современнымъ философамъ. Весьма многіе изъ нихъ готовы настойчиво утверждать, что если бы у Канта, Ньютона, Коперника не было ни одной мысли въ головѣ,—даже ни одного самаго элементарнаго ощущенія,—но физическій составъ ихъ организмовъ былъ бы тотъ же, какой былъ въ дѣйствительности, то они все-таки подарили бы міру тѣ самыя сочиненія, какія они написали. Мнѣ уже неоднократно приходилось выступать въ литературѣ съ подробнымъ анализомъ этой очень странной теоріи, и теперь было бы совсѣмъ лишнимъ пускаться въ ея критику. Я хотѣлъ бы только обратить Ваше вниманіе на то, какою цѣною

можно дѣйствительно спасти абсолютный детерминизмъ въ человѣческихъ дѣйствіяхъ: для этого надобно признать, что человѣкъ есть только автоматическая машина, въ которой присутствіе или полное отсутствіе мысли, воли, ощущеній, желаній—ничего не прибавляетъ и ничего не убавляетъ; для этого надо убѣдиться, что наша психика во всемъ ея составѣ есть только *эпифеноменъ*, какъ это обыкновенно называютъ,—только призракъ и миражъ,—для насъ иногда очень мучительный, но самъ по себѣ совершенно безсильный измѣнить движеніе даже малѣйшаго атома внутри насъ или внѣ насъ.

Я долженъ очень извиниться, что утомляю моихъ слушателей такими отвлеченными соображеніями. Но вѣдь они относятся къ вопросу, который составлялъ самый жизненный нервъ всего міросозерцанія покойнаго Бугаева. Покойный Николай Васильевичъ изложилъ свои философскіе взгляды въ очень немногихъ и короткихъ очеркахъ и наброскахъ. Спеціальныя занятія въ избранной имъ наукѣ, педагогическіе труды и сложныя служебныя обязанности такъ и не позволили ему развить свои философскія идеи въ стройную и законченную систему. Его метафизическая теорія въ томъ видѣ, какъ она теперь лежитъ передъ нами, содержитъ много субъективнаго и недосказаннаго. Но мнѣ кажется, что въ его философскихъ воззрѣніяхъ было и нѣчто такое, что надолго переживетъ его.

Физикъ-идеалистъ *).

(Памяти Н. И. Шишкина).

I.

Я хочу обратить вниманіе читателей на мнѣнія и взгляды человѣка, вся научно-философская дѣятельность котораго, по крайней мѣрѣ въ томъ, что касается ея публичныхъ проявленій, тѣсно связана съ Московскимъ Психологическимъ Обществомъ и съ журналомъ „Вопросы Философіи и Психологіи“. Я разумѣю умершаго въ прошломъ году члена Психологическаго Общества и сотрудника нашего журнала—Николая Ивановича Шишкина. По отношенію къ покойному я чувствую себя особенно много обязаннымъ. Въ годы моей юности это былъ мой учитель, съ которымъ у меня соединены самыя свѣтлыя воспоминанія. А потомъ во все остальное время его жизни насъ связывала самая тѣсная, сердечная дружба, которая только росла съ годами и въ которой мы дѣйствительно дѣлили радость и горе. Смерть его была для меня тяжелымъ ударомъ, и мысль невольно обращается къ нему, когда его нѣтъ больше. Но не только эти личныя чувства заставляютъ меня говорить о немъ. Николай Ивановичъ Шишкинъ былъ однимъ изъ оригинальнѣйшихъ людей и по натурѣ, и по всему своему духовному складу, и по міросозерцанію, и по направленію своихъ умственныхъ интересовъ. Его своеобразную наружность вѣроятно помнятъ всѣ мои товарищи по Психологическому Обществу, которые состоятъ членами Общества давно и посѣщали его засѣданія въ прежніе годы. Величавая фигура, длинные сѣдые волосы, библейская бѣлая борода, высоко поднятая голова, серьезное задумчивое лицо, проницательный взглядъ нѣсколько прищуренныхъ глазъ; и какъ живой контрастъ этому, изысканная, нѣсколько старомодная любезность, благодушная мягкость и внима-

---

*) Напечатано въ Вопр. фил. и психологіи кн. 89, 90, 92.

тельность ко всѣмъ, кто къ нему обращался, ясная добрая улыбка и заразительный смѣхъ, буквально до слезъ, когда онъ слышалъ что-нибудь очень забавное. Въ производимомъ имъ внѣшнемъ впечатлѣніи прихотливо соединялись черты разсѣяннаго, погруженнаго въ свои мысли ученаго и старинаго хорошаго и добраго барина.

Николай Ивановичъ Шишкинъ родился 21 мая 1840 года въ старозавѣтной семьѣ пензенскихъ дворянъ. Отецъ его, Иванъ Тимофеевичъ, очень любимый и уважаемый мѣстнымъ населеніемъ, служилъ по выборнымъ должностямъ и долго былъ предводителемъ дворянства Наровчатскаго уѣзда Пензенской губерніи. Мать его, Анна Васильевна, урожденная Лачинова, была женщина замѣчательная. Хорошо образованная по своему времени, умная, чрезвычайно религіозная, она оставила послѣ себя обширныя записки, отчасти въ формѣ связнаго повѣствованія, отчасти въ видѣ дневника, которыя даютъ подробную, интересную, типичную картину ея собственной жизни и жизни окружающаго общества. Эти записки можно было бы назвать „исповѣдью прекрасной русской души“. Въ нихъ живой юморъ и тонкая наблюдательность удивительно сочетались съ своеобразною глубиною мистическаго настроенія и аскетически строгаго нравственнаго міросозерцанія, которое диктуется суровою чуткостью ея совѣсти и неотступно владѣетъ ея душой.

У Ивана Тимофеевича было шестеро дѣтей, изъ которыхъ Николай Ивановичъ былъ младшимъ. Родился Николай Ивановичъ при довольно необычныхъ условіяхъ: по пути изъ Петербурга въ Москву, въ Новгородской губерніи, на почтовой станціи въ деревнѣ Дорожна. Тамъ его и крестилъ священникъ Фортунатъ, при чемъ въ крестныя матери, за отсутствіемъ кого-нибудь другого, была приглашена прохожая нищенка. Въ виду этихъ чрезвычайныхъ обстоятельствъ его рожденія Николая Ивановича въ семьѣ называли „подорожничкомъ“.

Гимназическій курсъ Николай Ивановичъ прошелъ въ Пензенскомъ дворянскомъ институтѣ, гдѣ раньше учились его братья и оставили послѣ себя репутацію блестящихъ учениковъ. Онъ тоже учился отлично и во все время былъ первымъ ученикомъ въ классѣ. Среди товарищей онъ пользовался любовью и уваженіемъ за свой добрый, прямой нравъ и за физическую силу. Окончивъ институтъ, онъ былъ отправленъ родителями въ Петербургъ въ университетъ, гдѣ поступилъ на естественное отдѣленіе физико-математическаго факультета. Здѣсь онъ и окончилъ курсъ кандидатомъ въ 1862 году.

Года, проведенные въ Петербургѣ, оставили въ Николаѣ Ивановичѣ очень живыя воспоминанія и имѣли могущественное вліяніе на

его духовное и умственное развитіе. Онъ сразу попалъ въ кружокъ образованныхъ и талантливыхъ людей, игравшихъ видную роль въ умственномъ движеніи 60-хъ годовъ. Студентомъ онъ жилъ у своихъ братьевъ, Іакинфа Ивановича и Тимофея Ивановича Шишкиныхъ; изъ нихъ Іакинфъ Ивановичъ былъ многообѣщавшій и уже обратившій на себя вниманіе молодой историкъ и поэтъ, который однако скоро погибъ странно и трагически: онъ пропалъ безъ вѣсти. Благодаря братьямъ, Николай Ивановичъ близко сошелся съ кружкомъ Семевскаго, въ которомъ собирались молодые писатели того времени; нѣкоторые изъ нихъ уже блистали въ литературѣ. Между прочимъ онъ тамъ хорошо познакомился съ знаменитымъ критикомъ Д. И. Писаревымъ и много потомъ разсказывалъ о бурныхъ и разнообразныхъ перипетіяхъ его жизни. Чрезвычайно скромный, мягкій, вовсе не склонный къ рѣзкимъ публичнымъ выступленіямъ, Николай Ивановичъ тѣмъ не менѣе попалъ въ студенческую исторію; онъ принадлежалъ къ пострадавшей оппозиціи противъ устава 63 года, принятаго студенчествомъ вовсе не дружелюбно, хотя впослѣдствіи этотъ уставъ въ теченіе длинныхъ десятилѣтій являлся неизмѣннымъ знаменемъ самыхъ радикальныхъ студенческихъ стремленій. Участіе въ студенческой исторіи довольно долго отражалось въ дальнѣйшей жизни Николая Ивановича нѣкоторыми затрудненіями при полученіи заграничныхъ паспортовъ.

По окончаніи университетскаго курса Николай Ивановичъ хотѣлъ спеціально посвятить себя астрономіи и для этого думалъ поступить на Пулковскую обсерваторію. Но доступъ къ ней въ то время былъ очень затрудненъ; Николай Ивановичъ зналъ, что туда открываетъ путь для русскаго только командировка отъ военнаго вѣдомства, а для этого надо было сдѣлаться служащимъ офицеромъ. И вотъ, наперекоръ всѣмъ склонностямъ своей души и всему складу своей мирной и кроткой натуры, онъ рѣшается вступить въ военную службу. Онъ поступаетъ юнкеромъ въ лейбъ-гвардіи Павловскій полкъ. Но этотъ шагъ скоро оказался для него источникомъ очень труднаго положенія. Вспыхнуло польское возстаніе, и Павловскій полкъ былъ двинутъ на усмиреніе. Между тѣмъ Николай Ивановичъ былъ совсѣмъ неподготовленнымъ воиномъ, и военное начальство долго переводило его изъ однѣхъ резервныхъ частей въ другія, пока ему не удалось освободиться и выйти въ отставку. Такъ окончился крушеніемъ его планъ стать спеціалистомъ-астрономомъ.

Тогда передъ Николаемъ Ивановичемъ съ настоятельною опредѣленностью сталъ вопросъ о дальнѣйшемъ устройствѣ своей судьбы.

Его экономическое положеніе было тяжелое. Благосостояніе семьи его родителей, какъ и многихъ другихъ дворянскихъ семей того времени, было очень подорвано послѣ освобожденія крестьянъ. Родителей Николая Ивановича погубила ихъ непрактичность и безграничная щедрость; ихъ домъ всегда былъ переполненъ, притомъ по большей части ихъ же слугами или безпріютными бѣдняками, которые всецѣло поступали на ихъ иждивеніе. Достаточно сказать, что послѣ освобожденія вся дворня стариковъ Шишкиныхъ осталась при нихъ. Поэтому они хотя постепенно, но очевидно раззорялись. Николаю Ивановичу пришлось искать службы, и понятно, что онъ, при его исключительной склонности въ наукѣ, педагогическое поприще предпочелъ всякому другому. Въ 1864 году онъ былъ назначенъ старшимъ учителемъ математики и физики въ одну изъ лучшихъ провинціальныхъ гимназій того времени, въ которой только что былъ обновленъ педагогическій составъ свѣжими, молодыми силами—въ тульскую. Его появленіе въ Тулѣ ознаменовалось забавнымъ недоразумѣніемъ, о которомъ потомъ часто разсказывали его бывшіе сослуживцы, ставшіе его друзьями. Руководство первымъ выступленіемъ Николая Ивановича на государственную службу взяла на себя одна его тетушка, очень его любившая, но совершенно не довѣрявшая его практичности и знанію свѣта. Она надавала ему самыхъ подробныхъ и настойчивыхъ инструкцій относительно костюма, манеры держать себя и т. д., а Николай Ивановичъ по своей уступчивости и дѣйствительной житейской неопытности не рѣшился съ ней спорить. Въ виду этого первое впечатлѣніе, произведенное Николаемъ Ивановичемъ на товарищей и начальство, было далеко не изъ благопріятныхъ. Онъ поѣхалъ къ нимъ съ визитами, одѣтый во фракъ, въ палевыхъ перчаткахъ и съ цилиндромъ въ рукахъ. Времена тогда были строгія и новые сослуживцы Николая Ивановича сразу рѣшили, что имѣютъ дѣло съ матушкинымъ сынкомъ, фатомъ и пустымъ петербургскимъ чиновникомъ. Однако это впечатлѣніе разсѣялось столь же быстро, какъ и составилось. Николай Ивановичъ былъ поселенъ въ зданіи гимназіи и окружающимъ его сразу бросился въ глаза странный образъ его жизни и поразительная простота его обстановки, очень мало говорившая о его наклонности къ франтовству. Въ его комнатѣ не оказывалось ничего, кромѣ кровати, стула, маленькаго стола и огромной классной доски, на которой онъ неутомимо и съ величайшимъ увлеченіемъ, весь покрытый мѣломъ, рѣшалъ самыя хитрыя математическія задачи. Его поняли, оцѣнили и горячо полюбили. Фракъ Николая Ивановича еще разъ появился на сцену при обстоятельствахъ со-

всѣмъ неожиданныхъ. Въ слѣдующее за поступленіемъ Николая Ивановича на службу лѣто онъ на вакаціи отправился вмѣстѣ съ молодымъ учителемъ исторіи В. А. Фуксомъ *) въ Москву. Ѣхали совсѣмъ запросто, на перекладныхъ, въ телѣгѣ, наполненной сѣномъ. И вотъ спутникъ Николая Ивановича сталъ замѣчать, что ему мѣшаетъ протянуть ноги въ сѣнѣ какой-то комокъ и высказалъ по этому поводу нѣсколько нетерпѣливыхъ замѣчаній. Николай Ивановичъ почему-то конфузился, но молчалъ. Наконецъ, В. А. Фуксъ рѣшился устранить препятствіе и къ немалому своему изумленію извлекъ изъ сѣна знаменитый фракъ Николая Ивановича, даже не завернутый въ бумагу, а только энергично связанный въ крѣпкій узелъ. Что было съ этимъ фракомъ послѣ, не знаю.

Въ 1866 году Николай Ивановичъ покинулъ службу въ Тулѣ и переселился въ Москву, гдѣ и протекла вся его дальнѣйшая педагогическая дѣятельность до самаго конца его жизни. Въ Москвѣ онъ нѣкоторое время служилъ преподавателемъ юнкерскаго училища (теперь Алексѣевскаго); но скоро его дѣятельность всецѣло сосредоточилась на частныхъ учебныхъ заведеніяхъ: въ 1868 г. онъ былъ однимъ изъ основателей гимназіи Л. И. Поливанова, въ 1873 г.— гимназіи С. А. Арсеньевой, и въ жизни этихъ двухъ учебныхъ заведеній онъ до конца дней всегда принималъ горячее участіе не только какъ преподаватель, но и какъ одинъ изъ самыхъ уважаемыхъ руководителей всего педагогическаго дѣла. Наконецъ, въ 1876 году онъ вступилъ преподавателемъ математики въ гимназію Эвеніусъ (съ 1883 г гимназія М. Б. Пуссель) и училъ въ ней непрерывно до 1902 года, когда ослабѣвшее здоровье заставило его покинуть это учебное заведеніе, съ которымъ онъ такъ же, какъ и съ двумя первыми, сроднился душой, и въ которомъ его очень цѣнили и любили. Какъ преподаватель, Николай Ивановичъ несомнѣнно принадлежалъ къ числу лучшихъ педагоговъ Москвы. Къ своимъ урокамъ онъ относился очень серьезно,—можно сказать, съ научною строгостью. Его объясненія были оригинальны, кратки и въ то же время поразительно ясны. Онъ какъ-то умѣлъ сразу освѣтить во всѣхъ существенныхъ чертахъ какой-нибудь сложный математическій вопросъ или какую-нибудь новую область физическихъ явленій. Онъ былъ рѣшительнымъ противникомъ фальшивыхъ упрощеній науки ради ея мнимой популярности,—онъ, напр., убѣжденно осуждалъ довольно распространен-

*) Также извѣстный педагогъ и близкій другъ Н. И. Онъ умеръ нѣсколько лѣтъ назадъ директоромъ бѣлгородской гимназіи.

ныя въ наши дни попытки свести въ средней школѣ преподаваніе физики къ показыванію забавныхъ опытовъ,—въ каждой научной проблемѣ, которой онъ касался, онъ старался выдвинуть ея принципіальную важность и соединенныя съ нею трудности, но въ то же время онъ обладалъ удивительнымъ искусствомъ облекать самые отвлеченные выводы въ простую, наглядную, легко усвояемую форму. Это у него дѣлалось какъ-будто само собой, безъ всякихъ видимыхъ усилій Я лично очень много обязанъ урокамъ покойнаго Николая Ивановича. Могу сказать, что я и раньше имѣлъ хорошихъ учителей, и тѣмъ не менѣе только у него, вступивъ въ пятый классъ Поливановской гимназіи, я понялъ и алгебру, и геометрію, и всѣ математическія науки вообще, какъ связную систему важныхъ другъ друга обосновывающихъ истинъ, имѣющихъ самое широкое и совершенно жизненное значеніе. Впервые тогда я полюбилъ математику,—раньше того она мнѣ казалась самымъ скучнымъ и угнетающимъ предметомъ, основаннымъ на придуманныхъ условностяхъ и внутренно мнѣ совсѣмъ ненужнымъ. Въ старшихъ классахъ онъ сдѣлалъ для насъ еще больше. Въ частныхъ бесѣдахъ онъ уяснялъ намъ многообразное соприкосновеніе математики съ важнѣйшими вопросами философіи и человѣческаго міросозерцанія вообще и указывалъ на возможность такихъ обобщеній и преобразованій математическихъ выводовъ, которыя будутъ имѣть самыя рѣшительныя послѣдствія для всѣхъ нашихъ сужденій о существующемъ. Онъ разсказывалъ намъ о геометріи Лобачевскаго и Римана, о многомѣрныхъ пространствахъ, о разныхъ видахъ безконечности, о вновь развивающихся отдѣлахъ математической науки, о новыхъ открытіяхъ въ физикѣ и геометріи, и все это съ увлеченіемъ, которое ясно показывало намъ, до какой степени онъ жилъ этими мыслями и вопросами. Вообще, у насъ, учениковъ его, особенно въ послѣдніе годы нашего пребыванія въ гимназіи, было къ нему довольно своеобразное отношеніе. Мы очень уважали его, не позволяли себѣ никакихъ фамильярностей съ нимъ, но относились къ нему скорѣе какъ къ старшему другу, нежели какъ къ учителю; съ нимъ совѣтовались, спорили, шутили, ему жаловались на разныя мелкія школьныя невзгоды. Правда, все это не на урокахъ, на которыхъ онъ всегда держалъ себя съ строгою серьезностью, а во внѣклассные часы. Николай Ивановичъ никогда не относился къ своимъ ученикамъ и ученицамъ только формально, съ точки зрѣнія исполненія или неисполненія тѣхъ или иныхъ работъ; онъ внимательно въ нихъ всматривался, зналъ ихъ характеръ, ихъ умственныя и нравственныя свойства и относился ко всему хорошему въ нихъ съ го-

рячимъ сочувствіемъ и одобреніемъ, а на дурное и легкомысленное добродушно негодовалъ. Они были для него живыми душами, которыя онъ оцѣнивалъ по существу, съ тонкой справедливостью и терпѣливой снисходительностью, строго осуждая въ нихъ только то, что дѣйствительно было достойно осужденія. Оттого его такъ любили, хотя иногда побаивались, оттого теплое чувство къ нему не уничтожалось даже и годами долгой разлуки, и много сердецъ тоскливо сжалось, когда разнеслась печальная вѣсть о его смерти.

Николай Ивановичъ долго жилъ въ Москвѣ холостякомъ въ номерахъ Кокоревской гостиницы. Думаю, что эти годы безпріютнаго одиночества оказали тяжелое вліяніе на его очень крѣпкое отъ природы здоровье. Чрезвычайно разсѣянный, гораздо болѣе думающій объ отвлеченныхъ вопросахъ науки и философіи, чѣмъ объ удовлетвореніи своихъ насущныхъ нуждъ, онъ едва ли былъ способенъ себѣ устроить правильную жизнь. Лѣто онъ обыкновенно проводилъ въ путешествіяхъ за границей, которыя очень либилъ до конца дней и въ которыхъ былъ весьма предпріимчивъ и подвиженъ. Онъ былъ тонкимъ и воспріимчивымъ цѣнителемъ красотъ природы, особенно любилъ море и горы. На море онъ не уставалъ смотрѣть цѣлыми часами. Не менѣе любилъ онъ горныя страны, много о нихъ читалъ, отлично ихъ зналъ и даже самое послѣднее время жизни состоялъ членомъ „Русскаго Горнаго Общества“.

Въ 1884 году Николая Ивановича постигло самое большое горе въ его жизни: онъ потерялъ свою любимую сестру Варвару Ивановну Плотникову, съ которой его соединяли узы многолѣтней сердечной дружбы. А въ 1885 году произошло событіе, имѣвшее рѣшительное вліяніе на всю его дальнѣйшую судьбу; онъ женился на своей ученицѣ по Арсеньевской гимназіи, Ольгѣ Ивановнѣ Москвиной. Съ этихъ поръ для него наступили свѣтлые годы безмятежнаго счастія. Окруженный теплой, любящей заботой, онъ всецѣло отдался своимъ любимымъ интересамъ и занятіямъ: конецъ 80-хъ и первая половина 90-хъ годовъ были самымъ продуктивнымъ временемъ его умственнаго творчества. Онъ особенно много читалъ, въ его головѣ роились смѣлыя, оригинальныя мысли, онъ составлялъ планы и наброски чрезвычайно интересныхъ статей и рефератовъ. Онъ какъ бы купался въ сродной ему стихіи самыхъ возвышенныхъ и трудныхъ вопросовъ знанія. Именно въ это время онъ прочиталъ въ Московскомъ Психологическомъ Обществѣ свои рефераты, обратившіе общее вниманіе своей оригинальностью и многократно служившіе предметомъ живого обмѣна мыслей, — тогда же онъ напечаталъ въ журналѣ „Вопросы

Философіи и Психологіи“ свои глубоко интересныя статьи, въ которыхъ съ разныхъ сторонъ освѣщалось его чрезвычайно своеобразное міросозерцаніе. Можно сказать, что эпоха между 1885 и 1895 годами была самымъ счастливымъ временемъ его жизни.

Зимою 1895 года Николай Ивановичъ тяжко заболѣлъ. У него сдѣлалось воспаленіе легкихъ настолько сильное, что жизнь его подвергалась большой опасности. Его крѣпкая натура побѣдила болѣзнь, но здоровье его было потрясено навсегда. Вскорѣ послѣ его выздоровленія у него стали проявляться признаки хронической слабости сердца. Болѣзнь росла очень медленно, долгими годами и сначала выражалась въ мало замѣтныхъ симптомахъ, но въ послѣднее время его жизни она пріобрѣтала все болѣе опредѣленную физіономію: у Николая Ивановича все чаще возвращалась одышка, безсонница, мучительные припадки полуобморочнаго состоянія. По видимости жизнь Николая Ивановича текла попрежнему: попрежнему онъ былъ окруженъ многочисленными друзьями и знакомыми, попрежнему онъ много читалъ и всѣмъ интересовался. Голова его до самыхъ послѣднихъ дней была необыкновенно ясна, и у него ярко слагались планы новыхъ статей и рефератовъ. Ему казалось, что новыя огромныя преобразованія и открытія въ наукѣ идутъ навстрѣчу его излюбленнымъ предположеніямъ и выводамъ, и онъ мечталъ ясно это раскрыть и показать въ своихъ будущихъ статьяхъ. Особенно важное значеніе въ этомъ случаѣ онъ приписывалъ основамъ новой механики Герца. Въ его тетрадяхъ осталось много набросковъ, изъ которыхъ нѣкоторые почти закончены. Но слабость физическихъ силъ не позволила ему довершить задуманныя работы. Онъ рѣдко чувствовалъ себя вполнѣ здоровымъ, очень скоро уставалъ и долженъ былъ беречь всю свою энергію для ежедневной педагогической дѣятельности. Въ самые послѣдніе годы его жизни борьба съ надвигающимся грознымъ недугомъ пріобрѣла особенно упорный характеръ. Сильный организмъ, нѣжный заботливый уходъ, усилія врачей, которые по большей части были въ то же время его друзьями и любящими учениками, дѣлали многое. Болѣзнь подолгу останавливалась на одной точкѣ, но потомъ она опять начинала прогрессировать. Все-таки можно было надѣяться, что при благопріятныхъ условіяхъ Николай Ивановичъ проживетъ еще нѣсколько лѣтъ, но 3-го декабря 1906 г. въ его здоровьи произошла грозная перемѣна: съ нимъ опять повторилось воспаленіе, чрезвычайно сильное, сразу захватившее оба легкихъ. Съ перваго дня болѣзни стало понятнымъ, что надежды на его спасеніе очень мало. Тѣмъ не менѣе героическія старанія врачей, не покидавшихъ

его ни на одну минуту и пустившихъ въ ходъ всѣ средства, привели болѣзнь къ благополучному кризису. Но дальше его сердце не выдержало и 8 декабря въ половинѣ перваго онъ тихо скончался.

Всѣмъ было извѣстно, что Николай Ивановичъ боленъ неизлѣчимою болѣзнію, что онъ не долговѣченъ, и тѣмъ не менѣе вѣсть о его кончинѣ горько и глубоко поразила всѣхъ его знакомыхъ. Рѣдко мнѣ приходилось видѣть столько серьезно опечаленныхъ, какъ бы растерявшихся отъ неожиданнаго удара лицъ, сколько я ихъ встрѣтилъ на панихидахъ въ его небольшой квартирѣ и въ приходской церкви Неопалимой Купины, когда его отпѣвали. А вѣдь тутъ присутствовали далеко не одни друзья и родственники покойнаго. Народу перебыло очень много: тутъ были и ученики бывшіе и настоящіе, и ученицы, и простые знакомые, и даже только встрѣчавшіеся съ нимъ люди или давно потерявшіе его изъ виду. Было замѣтно, что у всѣхъ точно что оторвалось отъ души и жизнь стала сѣрѣе и безотраднѣе, чѣмъ прежде. Николая Ивановича похоронили въ Алексѣевскомъ монастырѣ. Среди учениковъ и почитателей покойнаго возникла мысль увѣковѣчить его память учрежденіемъ при Московскомъ Университетѣ преміи за научныя работы, написанныя на темы особенно дорогія его уму. Эта мысль встрѣтила живое сочувствіе, и уже тогда были положены основы необходимой для того суммы. Подписка на премію и до сихъ поръ продолжается.

И. Л. Поливановъ въ своей прекрасной, задушевной замѣткѣ, посвященной памяти Н. И. Шишкина, говоритъ: „много друзей, много „своихъ“ людей окружало его въ жизни, и врядъ ли былъ у него хотя бы одинъ недоброжелатель“. Въ этихъ словахъ замѣчательно хорошо выражено впечатлѣніе отъ мирнаго теченія его ежедневной жизни. Удивительно добрый и внимательный ко всѣмъ, тонко воспріимчивый къ чужому горю и къ нуждѣ, изысканно деликатный, необыкновенно обязательный *), полный непосредственнаго благородства и честной прямоты, къ которымъ ни съ какой стороны не могли пристать какія-нибудь мелкія, нечистыя, своекорыстныя побужденія, онъ неотразимо привлекалъ къ себѣ. Его вполнѣ можно было назвать „человѣкомъ не отъ міра сего“, но это вовсе не значитъ, чтобы онъ былъ равнодушенъ къ реальной жизни и реальнымъ лю-

*) Любопытная черта: Н. И. былъ крайне разсѣянъ, забывчивъ и непрактиченъ. Тѣмъ не менѣе, когда нужно было ни за что не забыть какую-нибудь практическую подробность въ какомъ-нибудь дѣлѣ или какой-нибудь важный срокъ, стоило попросить Н. И. напомнить. Онъ напоминалъ съ точностью хронометра. Эту особенность знали за нимъ всѣ близкіе и часто ею пользовались.

дямъ,—онъ только видѣлъ и цѣнилъ въ нихъ не то, что видятъ и цѣнятъ обыкновенно. Онъ всматривался въ несущійся кругомъ него житейскій потокъ сосредоточеннымъ интересомъ благожелательнаго созерцателя и тонко схватывалъ многое такое, что оставалось невидимымъ и скрытымъ для озлобленныхъ и усталыхъ участниковъ окружающей сутолки. Оттого бесѣда его была такъ оригинальна и интересна и оттого одинаково охотно шли къ нему люди самыхъ разнообразныхъ характеровъ и самыхъ противоположныхъ воззрѣній. Скромные „понедѣльники“ Николая Ивановича (послѣдній состоялся за полторы недѣли до его кончины), на которыхъ при самой простой обстановкѣ собиралось такъ много, что иногда гостей некуда было посадить, являлись однимъ изъ послѣднихъ пережитковъ тѣхъ хорошихъ старинныхъ кружковъ, которыми когда-то такъ славилась Москва. Вопросы научные, философскіе, художественные, общественные, политическіе подвергались здѣсь живому, всестороннему обсужденію, съ самыхъ различныхъ точекъ зрѣнія, поднимались жаркіе споры, но они не переходили въ ссору и вражду, потому что всегда терпимый, мирно настроенный и авторитетный хозяинъ умѣлъ во-время остановить расходившіяся страсти. Для тѣхъ, кто часто бывалъ на этихъ понедѣльникахъ и привыкъ къ нимъ, они всегда останутся очень дорогимъ воспоминаніемъ.

Въ Николаѣ Ивановичѣ болѣе всего поражала необыкновенная широта его умственныхъ и духовныхъ интересовъ. Трудно, напр., съ увѣренностью сказать, въ какомъ отдѣлѣ физико-математическихъ наукъ онъ былъ болѣе спеціалистомъ. Въ юности онъ хотѣлъ сдѣлаться астрономомъ и до конца дней живо интересовался новыми открытіями въ этой области и превосходно ее зналъ. Потомъ онъ серьезно и сосредоточенно готовился къ магистерскому экзамену по физикѣ и во всю свою долгую жизнь неутомимо слѣдилъ за всѣми сколько-нибудь выдающимися явленіями въ развитіи этой науки, сдѣлавшей за послѣднія 50—60 лѣтъ такія невѣроятные успѣхи. Можетъ поэтому показаться, что именно физика была его излюбленною спеціальностью. Однако и это будетъ не совсѣмъ вѣрно; не менѣе того онъ увлекался математикой и чувствовалъ себя въ своей сферѣ, погружаясь въ ея самые трудные и спорные, головоломные, иногда—только намѣчающіеся отдѣлы. Одну общую черту всегда можно было отмѣтить въ его научныхъ занятіяхъ: въ нихъ сказывался умъ философа. Онъ сосредоточивался главнымъ образомъ на тѣхъ вопросахъ (а ихъ много выдвинула исторія науки за послѣднее время), которые имѣютъ рѣшающее значеніе для самыхъ основъ научнаго міросозер-

цанія: истинная природа вещества, отношеніе матеріи и силы, отношеніе потенціальной и кинетической энергіи, роль невѣсомой среды въ процессахъ міровой жизни, значеніе и предѣлы механическаго объясненія физическихъ явленій, отношеніе детерминизма къ математической закономѣрности феноменовъ природы, истинная сущность пространства,—вотъ проблемы, къ которымъ неудержимо влеклась его настойчиво-пытливая мысль. Кто станетъ спорить, что отъ того или другого рѣшенія каждой изъ нихъ всѣ наши представленія о вещахъ очень измѣнятся? И онъ не только надъ этими проблемами думалъ, онъ ихъ по-своему рѣшалъ, и я попытаюсь въ моей статьѣ ознакомить читателя съ существеннымъ смысломъ этого рѣшенія.

При такомъ философскомъ складѣ ума, понятно, что Николай Ивановичъ долженъ былъ интересоваться философіей. И дѣйствительно, онъ хорошо ее зналъ, глубоко вдумывался въ исторію философскихъ идей и былъ тонкимъ критикомъ философскихъ произведеній. Въ особенности подробно изучалъ онъ психологію въ ея новомъ физіологическомъ и экспериментальномъ направленіи и въ нѣкоторыхъ ея отрасляхъ былъ настоящимъ спеціалистомъ. Между прочимъ нельзя не отмѣтить: онъ былъ отличнымъ знатокомъ европейской литературы по гипнотизму еще въ то время, когда явленія гипноза впервые получили доступъ въ русскихъ медицинскихъ кругахъ, когда о самой реальности этихъ явленій еще спорили и когда въ широкой публикѣ о нихъ имѣли самое смутное представленіе. Укажу еще на то, что, не будучи вовсе мистикомъ, Николай Ивановичъ съ интересомъ изучалъ литературу по животному магнетизму, — хорошо ее зналъ, и въ его библіотекѣ можно было найти классическія произведенія изъ этой области.

Вообще, начитанность Николая Ивановича была чрезвычайно разнообразна. Онъ хорошо зналъ исторію, много по ней читалъ и имѣлъ детальныя свѣдѣнія, относящіяся къ самымъ различнымъ эпохамъ прошлаго. Онъ очень интересовался и богословскими науками, въ которыхъ имѣлъ весьма солидныя знанія. Онъ внимательно вчитывался и въ произведенія представителей раціоналистической критики христіанства, какъ Сальвадоръ, Д. Штрауссъ, Ренанъ, и въ историко-богословскіе труды положительнаго направленія. Изъ сочиненій послѣдней категоріи онъ особенно высоко ставилъ произведенія Фаррара. Онъ также очень цѣнилъ религіозную философію Вл. С. Соловьева. Между учителями Церкви его болѣе всего привлекалъ къ себѣ Оригенъ съ его широкимъ, гуманнымъ, чисто спиритуалистическимъ міросозерцаніемъ, и онъ читалъ о немъ все, что

только могъ достать. Ему представлялось, что защищаемое Оригеномъ предсуществованіе души болѣе сообразуется съ ея безсмертіемъ, нежели возникновеніе ея во времени въ зависимости отъ чисто физіологическихъ условій, и, съ другой стороны, ученіе о всеобщемъ спасеніи всякой духовной твари и о полномъ торжествѣ добра надъ всѣми враждебными силами въ концѣ временъ и отрицаніе вѣчныхъ адскихъ мукъ и вѣчной неистребимости зла и ада казались ему единственною почвою, на которой могутъ возродиться живыя церковныя вѣрованія въ наше время. Николай Ивановичъ воспитанный въ благочестивой семьѣ экстатически религіозною матерью, былъ глубоко вѣрующимъ человѣкомъ, хотя и не въ церковно-обрядовомъ смыслѣ. Формы религіознаго культа влекли его къ себѣ скорѣе своей эстетической красотой. Онъ, напр., очень любилъ католическую службу въ старинныхъ готическихъ храмахъ и часто подолгу въ нихъ оставался при своихъ заграничныхъ путешествіяхъ, всматриваясь въ происходящія церемоніи и прислушиваясь къ торжественнымъ звукамъ органа.

Вообще, Николай Ивановичъ обладалъ тонкимъ художественнымъ чутьемъ, любилъ и понималъ искусство и былъ отличнымъ знатокомъ художественной литературы. Его самыми любимыми европейскими писателяли были Шекспиръ и Диккенсъ, изъ русскихъ писателей онъ болѣе всего любилъ Льва Толстого. Повидимому, въ нихъ онъ находилъ наибольшее соотвѣтствіе своему ясному, созерцательному строю духа; онъ цѣнилъ въ нихъ тонкость психологическаго анализа и широкое, гуманное, объективное изображеніе жизни. Насколько онъ хорошо зналъ Шекспира, можно видѣть изъ слѣдующаго факта. Небезызвѣстный въ прежнія года въ Москвѣ Шекспировскій кружокъ задумалъ ставить Генриха IV, объединивъ обѣ части этой исторической хроники въ одно цѣлое. Съ такимъ объединеніемъ приходилось очень спѣшить, чтобы возможно скорѣе предъявить экземпляръ на разрѣшеніе театральной цензуры. И вотъ Николай Ивановичъ, стоявшій близко къ кружку, взялся сдѣлать въ основавшійся короткій срокъ нужную выборку сценъ и произвелъ ее такъ хорошо, что потомъ при самомъ внимательномъ обсужденіи не нашли возможнымъ въ ней что-нибудь измѣнить. Можно сказать, что Генрихъ IV Шекспира только въ передѣлкѣ Николая Ивановича былъ разрѣшенъ къ постановкѣ на русскую сцену и неоднократно исполнялся, такъ какъ, насколько мнѣ извѣстно, Генрихъ IV, кромѣ шекспировскаго кружка, не шелъ нигдѣ.

Искренній идеалистъ и въ высшей степени гуманный человѣкъ,

Николай Ивановичъ всегда отличался широкими либеральными взглядами. По своимъ политическимъ убѣжденіямъ онъ, употребляя современную терминологію, могъ бы быть названъ „правымъ кадетомъ“. Однако у него не было того радужнаго оптимизма, который отмѣчалъ кадетскую партію въ его время. Внутренно пережитой опытъ шестидесятыхъ годовъ и трезвое историческое чутье не позволяли ему глядѣть съ радостнымъ торжествомъ на происходившее вокругъ него общественное броженіе. Онъ ясно видѣлъ его темныя и отталкивающія стороны, и ему казалось, что это броженіе протянется долго и принесетъ мало положительныхъ плодовъ. Особенно въ послѣдній годъ жизни онъ смотрѣлъ на разливавшееся по Россіи безобразное кровопролитіе съ все возрастающимъ горемъ и отвращеніемъ.

Когда окинешь однимъ взглядомъ скромную и незамѣтную жизнь покойнаго Н. И. Шишкина, невольно поражаешься ея внутреннею цѣльностью, гармоническимъ единствомъ ея тона, единствомъ настроенія воплотившейся въ ней доброй и высокой души. Ознакомиться съ теоретическими воззрѣніями такихъ искреннихъ, послѣдовательныхъ и цѣльныхъ людей бываетъ особенно интересно: у нихъ нѣтъ разрыва между мыслью и жизнью, они относятся къ выражаемымъ ими мнѣніямъ съ строгою и щепетильною серьезностью, они говорятъ только то, что въ самомъ дѣлѣ думаютъ, а думаютъ они то, что имъ подсказалъ внутренній міръ ихъ чувства и опыта.

Николай Ивановичъ всегда интересовался научною жизнью Москвы и былъ членомъ многихъ ученыхъ обществъ *), засѣданія которыхъ усердно посѣщалъ, когда былъ здоровъ. Но печаталъ въ своей жизни онъ очень мало: нѣсколько рецензій въ „Учебно-Воспитательной библіотекѣ“ 1876 г. „Сборникъ геометрическихъ задачъ“ и три статьи въ журналѣ „Вопросы Философіи и Психологіи“,—вотъ все, что отъ него осталось. Насъ, конечно, болѣе всего должны интересовать эти послѣднія статьи. Люди, много думающіе, но мало пишущіе, когда рѣшатся что-нибудь написать, обыкновенно даютъ нѣчто выдѣляющееся по своей содержательности; они какъ бы инстинктивно стараются сказать какъ можно больше. Именно такое впечатлѣніе производятъ статьи Н. И. Шишкина. Объемъ ихъ невеликъ, но онѣ чрезвычайно богаты мыслями, оригинальными, законченно продуман-

*) Онъ былъ членомъ Математическаго общества, Физическаго отдѣла Общества Любителей Естествознанія, Психологическаго общества, членомъ-учредителемъ Астрономическаго кружка и т. д.

ными, ясно и просто выраженными. Въ нихъ нѣтъ недомолвокъ и двусмысленностей, если авторъ чего-нибудь не договариваетъ, то только потому, что считаетъ это рискованнымъ въ виду суровыхъ требованій своей научной совѣсти. Оттого его статьи обратили общее вниманіе читателей нашего журнала, объ нихъ много говорили и спорили, онѣ оказали несомнѣнное вліяніе на воззрѣнія такихъ философовъ и ученыхъ, какъ покойные профессоры Н. Я. Гротъ и Н. В. Бугаевъ. Все это заставляетъ желать, чтобы изложенные въ нихъ выводы не были забыты.

II.

Какое же міросозерцаніе было у Н. И. Шишкина? Онъ воспитался въ 60-хъ годахъ и сохранилъ въ себѣ лучшія стороны духа этой эпохи. По его убѣжденіямъ его можно было назвать *реалистомъ* въ томъ смыслѣ, что онъ всегда видѣлъ источникъ достовѣрнаго знанія въ прямомъ и точномъ изученіи природы, какъ она дана намъ въ опытѣ. Далѣе, онъ былъ сторонникомъ *механическаго міропониманія*, т.-е. считалъ возможнымъ и въ высокой степени желательнымъ растолковать всѣ явленія дѣйствительности по схемѣ, или въ терминахъ строго механическихъ отношеній. Все это позволяетъ назвать его *позитивистомъ*: онъ искалъ объективнаго міровоззрѣнія, обоснованнаго на положительныхъ научныхъ данныхъ. Но его можно назвать позитивистомъ и въ другомъ, болѣе тонкомъ смыслѣ слова, который далеко не всегда примѣнимъ къ представителямъ этого направленія не только у насъ, но и въ Западной Европѣ. Онъ былъ настоящимъ позитивистомъ въ своемъ неустанномъ стремленіи къ самой широкой критикѣ пріемовъ изслѣдованія, предположеній и фактовъ науки по ихъ пригодности въ качествѣ средствъ и матеріала для построенія цѣльнаго, законченнаго міросозерцанія. Въ этомъ отношеніи Н. И. Шишкинъ былъ совершеннымъ антиподомъ очень многихъ своихъ современниковъ. Въ напечатанныхъ раньше моихъ статьяхъ я уже неоднократно старался выяснить, изъ какихъ разнородныхъ и часто шаткихъ матеріаловъ слагается такъ называемое научное міросозерцаніе: сюда входятъ и доказанные факты, и болѣе или менѣе смѣлыя обобщенія, и удобныя въ данный моментъ для той или другой научной области гипотезы, и даже вспомогательныя научныя фикціи, и все это возводится въ достоинство непререкаемыхъ объективныхъ истинъ, съ точки зрѣнія которыхъ слѣдуетъ судить всякія другія идеи и вѣрованія философскаго и религіознаго

порядка, отвергая въ нихъ все, что въ этихъ истинахъ не указано. Нашъ высоко талантливый мыслитель-натуралистъ проф. Вл. И. Вернадскій съ образцовой ясностью показалъ, какъ пусты и неумѣстны подобныя претензіи превращать научные взгляды данной исторической эпохи въ неподвижную, общеобязательную догматическую систему. А между тѣмъ въ такомъ превращеніи повинны не только широкіе круги читающей публики *) и не только отдѣльные ученые по спеціальнымъ отраслямъ естествознанія; что гораздо страннѣе, имъ нерѣдко грѣшатъ оффиціальные философы, всѣ усилія которыхъ иногда только къ тому и направляются, чтобы доказать, что *они ничего не говорятъ*, кромѣ того, что раньше ихъ сказано представителями отдѣльныхъ спеціальныхъ наукъ, только говорятъ своимъ особымъ языкомъ.

У Н. И. Шишкина совсѣмъ не было такого предвзятаго догматизма. Онъ—убѣжденный поборникъ механическаго объясненія явленій природы, но для него оно только методъ изслѣдованія. Онъ вовсе не думалъ, что механическая теорія раскрываетъ самую сущность изучаемыхъ феноменовъ, онъ видѣлъ въ ней только наиболѣе удобный и плодотворный способъ ихъ объединенія и обоснованія въ цѣляхъ науки. Поэтому для него механическое пониманіе природы и матеріалистическое воззрѣніе на нее далеко не совпадаютъ между собою. Совсѣмъ наоборотъ, ему казалось, что въ вопросахъ высшаго порядка механическая теорія должна занять строго критическую, даже примирительную позицію. Вопросы о первомъ началѣ и послѣднемъ концѣ вещей, о внутреннемъ существѣ нашего духа, о свободѣ воли, о безсмертіи души и т. д. не могутъ въ дѣйствительной широтѣ своего смысла подлежать ея компетенціи потому уже, что она, какъ методъ изслѣдованія, заключена въ естественныя границы своей примѣнимости лишь къ фактамъ физическаго опыта. Но это не значитъ, что она можетъ отрицать эти вопросы или пренебрежительно игнорировать ихъ. Напротивъ, въ своемъ неизбѣжномъ примѣненіи къ физическому міру въ его цѣломъ она невольно на нихъ наталкивается и оцѣниваетъ ихъ вѣковѣчную принципіальную важность, хотя и безсильна ихъ разрѣшить своими средствами. Вѣчные вопросы мысли не уничтожаются положительной наукой, но и не рѣшаются ею, они только встаютъ въ новомъ освѣщеніи и новой формулировкѣ.

---

*) Для этихъ круговъ написанъ цѣлый рядъ популярныхъ книгъ, назначеніе которыхъ состоитъ въ томъ, чтобы убѣдить въ существованіи такого рѣшающаго всѣ вопросы научнаго катехизиса. Типическія произведенія въ этомъ родѣ „Сила и матерія“ Бюхнера или „Міровыя загадки“ Геккеля.

Эти общіе взгляды Н. И. Шишкинъ высказалъ съ наибольшей полнотою въ своей первой статьѣ: „О психофизическихъ явленіяхъ съ точки зрѣнія механической теоріи“ *). Я изложу ея содержаніе возможно ближе къ изложенію самого автора, опуская въ ней только то, что не имѣетъ особенно существеннаго значенія. Ходъ мысли въ ней такой.

Всѣ физическія явленія такъ тѣсно между собою связаны, что для насъ всегда открыта возможность говорить о рядѣ однихъ явленій, выражаясь въ терминахъ другихъ; въ сущности въ этомъ и коренится объясненіе какихъ-либо явленій на основаніи той или другой гипотезы. Такъ свѣтъ можно разсматривать какъ вещество, какъ движеніе, какъ электричество, какъ ощущеніе. Въ свою очередь электричество опять можно разсматривать какъ вещество, какъ движеніе, какъ свѣтъ, какъ теплоту и т. д. Въ настоящее время въ физическихъ наукахъ господствуетъ стремленіе объяснить все движеніемъ. Отъ чего это зависитъ? Не отъ того, чтобы движеніе составляло всю сущность изучаемыхъ явленій, и даже не отъ того, что оно легко и наглядно объясняетъ ихъ; главная причина здѣсь въ томъ, что объясненія этого рода болѣе другихъ способны получить характеръ *пророческій*: движеніе легко можетъ быть выражено въ строгихъ математическихъ формулахъ, и это позволяетъ со всею опредѣленностью предвидѣть будущія явленія изъ данныхъ обстоятельствъ. Почему, напр., для объясненія свѣта предпочитается гипотеза о колебаніяхъ эѳира Ньютоновой гипотезѣ о свѣтовомъ веществѣ? Вѣдь ни та, ни другая непосредственнымъ опытомъ не доказывается: первая гипотеза принимается въ наукѣ только, потому, что съ ея помощью сдѣланы такого рода изслѣдованія и открытія, которыя вполнѣ могли бы соперничать съ кабинетнымъ открытіемъ Леверье планеты Нептуна **).

Методъ объясненія явленій природы черезъ движеніе составляетъ такъ называемую механическую теорію. Она имѣетъ своимъ принципомъ такое положеніе: все существующее должно нами познаваться чрезъ свойства энергіи, т.-е. того, что производитъ или способно производить движеніе. „Этимъ основнымъ принципомъ механическая теорія строго отдѣляется съ одной стороны отъ теоріи матеріалистической, которая признаетъ, что все существующее можетъ познаваться нами, какъ свойство матеріи, съ другой стороны—отъ теоріи

*) „Вопросы Фил. и Псих.“, кн. I, II, III.
**) „Вопросы Фил. и Псих.“, кн. I, стр. 127—128.

спиритуалистической, которая источникомъ познаній ставитъ духъ и его свойства". Еще недавно механическая теорія безразлично смѣшивалась и отожествлялась съ матеріализмомъ, но быстрые успѣхи и развитіе ученія объ энергіи заставили отчетливо понять существенную разницу между этими двумя углами зрѣнія на міръ. Это различіе подчеркивается у нѣкоторыхъ физиковъ въ очень рѣзкихъ и нетерпимыхъ формахъ. Нельзя одобрить такого сектаторскаго тона въ наукѣ, но все же нужно согласиться, что механическая теорія въ вопросахъ высшаго порядка должна принимать направленіе по преимуществу критическое и даже примирительное, занимая какъ бы средину между крайними тенденціями чистаго матеріализма и отвлеченнаго спиритуализма. Оставаясь на почвѣ положительнаго метода, она внушаетъ сомнѣніе въ догматическихъ выводахъ матеріалистической теоріи, усматривая въ нихъ лишь поспѣшныя и односторонніе обобщенія, и имѣетъ на то очень серьезныя основанія *).

Въ поясненіе своей мысли Н. И. Шишкинъ обращается къ двумъ примѣрамъ, которые представляютъ два принципіальные вопроса огромной важности для всего нашего міросозерцанія. Одинъ изъ нихъ соприкасается съ областью метафизики, другой съ психологіей. „Первый вопросъ таковъ: существуетъ ли вселенная самостоятельно, сама по себѣ, находя въ себѣ самой источникъ существованія, а потому не имѣя ни начала, ни конца?" Матеріалистическое рѣшеніе рѣшаетъ его утвердительно, спиритуалистическое въ большинствѣ случаевъ отрицательно. Разсмотримъ этотъ вопросъ съ точки зрѣнія ученія объ энергіи. Въ какую картину облекается исторія вселенной для механическаго взгляда на вещи? Извѣстно, къ чему сводятся наиболѣе правдоподобныя предположенія въ этой области. Наша солнечная система, какъ и весь міръ, возникла изъ неравномѣрно и неправильно разбросанной матеріи,—какъ, зачѣмъ и почему, мы этого не знаемъ. Въ этомъ первобытномъ хаосѣ, въ мѣстахъ, гдѣ матерія была наиболѣе скучена, образуются центры, около которыхъ она потомъ сгущается уже съ большей правильностью. Стремясь къ этимъ центрамъ матерія начинаетъ нагрѣваться, съ другой стороны она пріобрѣтаетъ вращательное движеніе. Изъ такой вращающейся массы образовались солнце, планеты, спутники. Въ частности исторія земли предопредѣляется этимъ ея общимъ происхожденіямъ. Важнѣйшіе моменты этой исторіи: огненно-жидкое состояніе, смѣняющееся всеобщимъ океаномъ, изъ подъ поверхности котораго мало-по-малу вы-

*) Тамъ же, стр. 129.

двигалась твердая земля, далѣе, появленіе растеній и животныхъ, сначала въ микроскопическихъ формахъ, потомъ въ формахъ безобразныхъ и неуклюжихъ гигантовъ, по большей части исчезнувшихъ, чтобы дать мѣсто болѣе прочнымъ и болѣе приспособленнымъ къ средѣ организмамъ. Является наконецъ человѣкъ. Много лѣтъ протекло до тѣхъ поръ, пока человѣчество изъ дикаго состоянія, мало отличимаго отъ состоянія животныхъ, переступило, и то сравнительно не большою своею частью, черезъ вѣка каменный, бронзовый и желѣзный въ періодъ культуры и гуманности. Этотъ процессъ совершенствованія человѣческаго рода еще далеко не кончился, а уже чувствуются зачатки будущаго упадка, и не въ какомъ-нибудь высшемъ нравственномъ, а въ чисто-физическомъ смыслѣ. То же самое охлажденіе на нашей планетѣ, отъ какихъ бы причинъ оно ни зависѣло,—которое дало возможность появиться живымъ существамъ и жить все привольнѣе и привольнѣе, по наиболѣе вѣроятнымъ предположеніямъ, готовитъ для нихъ и предѣлъ: оно создало ихъ развитіе и движеніе впередъ, оно впослѣдствіи заставитъ ихъ двигаться назадъ по безотрадному пути къ постепенному умиранію. Леденящее пространство низко спустилось къ поверхности земли, и если высоко еще поднимается надъ экваторомъ, то уже прикоснулось къ обоимъ полюсамъ, вымораживая отсюда жизнь. И оно будетъ неудержимо распространяться, сгоняя эту жизнь съ боковъ и съ верху въ пространство все болѣе съуживающееся, пока она совсѣмъ не исчезнетъ. Уже этого одного достаточно, чтобы увидѣть неизбѣжность конца всякой жизни. Охлажденіе можетъ зайти такъ далеко, что планета, повидимому совершенно сохранившаяся, станетъ безжизненнымъ трупомъ, который уже не согрѣютъ солнечные лучи и въ которомъ они не породятъ никакой работы, потому что вся энергія, получаемая отъ солнца, сейчасъ же будетъ расходоваться на разсѣяніе въ пространство. Но охлажденіе можетъ итти я еще дальше, и привести къ распаденію планеты на части, чѣмъ всего скорѣе слѣдуетъ объяснить напр. происхожденіе астероидовъ *).

Неизбѣжность такого конца окружающаго насъ міра признается и многими матеріалистами. Но при этомъ они дѣлаютъ одну поправку, съ которой уже никакъ не можетъ согласиться строго-послѣдовательное ученіе объ энергіи. Они думаютъ, что всякій подобный конецъ можетъ быть только временнымъ, и что съ нимъ всегда должно совпадать начало новаго развитія и новой жизни, источникомъ которыхъ

*) Тамъ же, стр. 130—132.

будетъ столкновеніе обломковъ разрушенныхъ массъ: старая исторія на новый ладъ будетъ разыгрываться во вселенной вѣчныя времена. Матерія, по такому воззрѣнію, есть источникъ жизни, потому что ея основное свойство есть вѣчное превращеніе движенія изъ одной формы въ другую. Въ этомъ и состоитъ коренная ошибка матеріалистовъ: такого свойства матеріи не наблюдается ни въ одной изъ матеріальныхъ системъ, образующихъ вселенную, его нельзя приписать и вселенной въ ея цѣломъ. Совсѣмъ безпрепятственное превращеніе формъ движенія происходитъ лишь въ одномъ направленіи: массовое движеніе разрѣшается въ частичныя движенія и главнымъ образомъ въ то изъ нихъ, которое производитъ теплоту. Но обратное превращеніе частичныхъ движеній или теплоты въ движеніе массъ совершается только частью,—въ нихъ всегда остается непревратимый остатокъ. Въ этомъ состоитъ такъ называемое *разсѣяніе* энергіи, и оно столь ясно выражено въ природѣ, что хотя мы и можемъ смотрѣть на вселенную, какъ на систему консервативную, но должны помнить при этомъ, что такое названіе обозначаетъ сохраненіе энергіи лишь со стороны количественной. Что касается качества энергіи въ смыслѣ ея превратимости, то оно несомнѣнно понижается съ каждымъ новымъ ея видоизмѣненіемъ. А изъ этого вытекаютъ чрезвычайно важныя послѣдствія. Вѣдь разсѣяніе энергіи начинается уже въ самый первый моментъ возникновенія міра, такъ что, съ чисто механической точки зрѣнія, міровой процессъ съ своимъ видимымъ прогрессомъ есть отъ начала до конца постоянное и неизмѣнное склоненіе къ упадку. Его неизбѣжный и неустранимый предѣлъ будетъ заключаться въ установленіи такой однообразной формы движенія, при которой уже невозможны никакая жизнь и никакое различіе въ вещахъ, и отъ которой въ то же время нѣтъ никакого возврата къ другимъ формамъ движенія. Нѣтъ ничего невѣроятнаго въ томъ, что разрушенные міры столкновеніемъ своихъ обломковъ или какимъ-либо инымъ взаимодѣйствіемъ, еще не вполнѣ потерявшихъ свою энергію частицъ, могутъ произвести новый процессъ, подобный предыдущему, т.-е. кажущееся созиданіе міровъ, ихъ развитіе и паденіе, и что такіе процессы будутъ повторяться не одинъ и не два, а можетъ быть великое множество разъ, но въ каждомъ изъ нихъ энергія будетъ разсѣиваться все болѣе и въ результатѣ все же должно получиться полное ея разсѣяніе *).

Значитъ ли это, что конечное слѣдствіе такого разсѣянія будетъ

*) Тамъ же, стр. стр. 132—134.

выражаться въ неподвижности какой-то громадной массы, сложившейся изъ обломковъ вселенной среди безконечно великаго пустого пространства? Но мы не имѣемъ никакого права считать энергію сцѣпленія за нѣчто неизмѣнно прочное и неподчиненное разрушительному дѣйствію охлажденія. Болѣе правдоподобно мнѣніе Секки, что всѣ состоянія тѣлъ суть формы позднѣйшаго образованія и что теплота разсѣетъ и ихъ, какъ все, что существуютъ „въ то вещество, которое называется нами невѣсомымъ эѳиромъ“. Когда разсѣяніе энергіи завершится окончательно, какая форма движенія замѣнитъ въ матеріи всѣ другія? Выразится ли она въ какомъ-нибудь колебаніи? Но, казалось бы, колебанія около какой-нибудь точки равновѣсія предполагаютъ постоянное дѣйствіе каксй-либо энергіи которая также не должна избѣжать общей участи. Наиболѣе допустимое проявленіе разсѣявшейся энергіи—это поступательное движеніе каждой частицы по одному и тому направленію и съ одной и той же скоростью. Изъ этого выходитъ интересное слѣдствіе. Свойство инерціи получаетъ вполнѣ безпрепятственное осуществленіе только въ одномъ случаѣ, при равномѣрномъ распредѣленіи всей энергіи между всѣми частицами. Всякое другое движеніе, а также и покой—неестественны съ точки зрѣнія этого коренного свойства вещества: при нихъ должна быть какая-нибудь причина, ихъ сдерживающая или ихъ ускоряющая. „Можно поэтому сказать, что весь физическій міръ стремится къ безусловному торжеству закона инерціи надъ всѣми другими формами матеріальнаго бытія“ *).

Дальше этихъ соображеній механическая теорія идти не можетъ. Какъ вступила во вселенную одушевляющая ее энергія,—вдругъ ли разомъ, или въ продолженіе такого же количества вѣковъ, въ какое происходитъ ея разсѣяніе? На эти вопросы, пользуясь механическими методами изслѣдованія, нельзя дать никакого категорическаго отвѣта. Свойства агентовъ, дѣйствовавшихъ въ тѣ времена, и которые, быть можетъ, будутъ дѣйствовать снова, чтобы возстановить въ той или другой формѣ, также остаются для насъ непонятными. Одно можно сказать съ увѣренностью, оставаясь на почвѣ механическаго взгляда на вещи; эти агенты не могутъ быть матеріальными въ нашемъ смыслѣ слова, потому что все матеріальное, какъ уже было показано, характеризуется признаками, ведущими къ разсѣянію энергіи, а они напротивъ должны характеризоваться ея собираніемъ. Но „это все, что можетъ утверждать механическая теорія, и здѣсь она должна

*) Стр. 134—135.

остановиться, чтобы не выйти изъ предѣловъ, установленныхъ ея методами *).

Въ этихъ сдержанныхъ выраженіяхъ Н. И. Шишкинъ опредѣляетъ отношеніе, въ которое должна стать къ великому вопросу о началѣ и концѣ вселенной научная механическая теорія, понимающая свою истинную сущность и естественныя границы приложенія своихъ методовъ. Я нарочно изложилъ эту часть его разсужденій особенно подробно и близко къ оригиналу: мнѣ хотѣлось показать, какъ просто, непритязательно и въ то же время убѣдительно высказывалъ онъ свои соображенія даже по поводу наиболѣе отвѣтственныхъ проблемъ. Какая же общая мысль легла въ основу его осторожныхъ заключеній?

Онъ къ ней возвращался не разъ и въ своихъ устныхъ бесѣдахъ и въ многочисленныхъ черновыхъ наброскахъ, оставшихся въ его тетрадяхъ. Сводится она къ слѣдующему. Для строго механическаго пониманія міровой процессъ не можетъ представлять чего-нибудь вѣчнаго; какіе бы образы онъ ни принималъ и уже съ самаго перваго своего начала, онъ является неуклоннымъ движеніемъ къ взаимному выравниванію формъ энергіи, или къ ихъ совершенному однообразію, которое въ окончательномъ результатѣ есть неограниченное господство чистой инерціи. Такое однообразіе формъ, или такое абсолютное разсѣяніе энергіи составляетъ неотвратимый предѣлъ, къ которому рано или поздно должна прійти вся вселенная во всѣхъ своихъ реальныхъ частяхъ; и отъ него нѣтъ никаго возврата къ прежнему разнообразію природной жизни. Однажды достигнутое, это царство инерціи уже никогда не кончится, если только въ законахъ механики дѣйствительно заключается единственный двигатель эволюціи вещей. Если для обычнаго воззрѣнія такое состояніе всеобщаго разсѣянія энергіи есть всемірная смерть, для механическаго взгляда оно естественная норма, къ которой неудержимо стремится всякая механическая система, предоставленная сама себѣ. Поэтому, съ механической точки знѣнія, загадкой является не смерть вселенной, а скорѣе жизнь ея. Ясно усвоивъ предпосылки механическаго міросозерцанія, мы безъ труда поймемъ, почему природа должна постепенно и непрерывно умирать, разъ въ ней возникло разнообразіе формъ. Но далеко не въ такой мѣрѣ понятно, откуда въ ней получилось такое разнообразіе. Мы отчетливо видимъ, что пружина міровой жизни должна раскручиваться, но какъ и почему она закрутилась, это остается для

*) Тамъ же.

насъ неразгаданной тайной: вѣдь казалось бы, если она и закрутилась когда-то въ прошломъ, въ самомъ началѣ вещей, по непостижимой случайности, то все же въ безпредѣльности протекшихъ временъ лежитъ слишкомъ достаточный срокъ, чтобы она уже давно окончила свое раскручиваніе. Почему же этого не произошло? Почему она не раскрутилась до сихъ поръ и почему она вообще закрутилась когда бы то ни было? На эти вполнѣ естественные и совершенно неизбѣжные вопросы нѣтъ никакого отвѣта въ порядкѣ механическихъ понятій. Природа, какъ механизмъ, объясняетъ постепенное разсѣяніе энергіи, но не собираніе ея,—это значитъ, она хорошо обосновываетъ необходимый конецъ всякой жизни, но не ея начало и не ея безпредѣльное продолженіе. Между тѣмъ нашему наблюденію дана не смерть міра, которая еще когда-то наступитъ, да и неизвѣстно, наступитъ ли когда-нибудь, а его безконечно богатая и устойчивая жизнь. И вотъ этого-то основного и безспорно наличнаго факта никакъ нельзя объяснить изъ однихъ механическихъ предположеній.

Міровая пружина закрутилась и, повидимому, не одинъ разъ или по крайней мѣрѣ не въ одинъ пріемъ; энергія не только разсѣивалась въ природѣ, она въ ней и собиралась и, быть можетъ, собирается до сихъ поръ, потому что иначе какъ объяснить существованіе вселенной черезъ неограниченное долгое время? Но агенты, ее собирающіе и концентрирующіе въ разнообразныхъ формахъ, не могутъ быть матеріальными въ механическомъ смыслѣ этого понятія, они не допускаютъ исчерпывающаго механическаго объясненія, потому что всякая механическая дѣятельность, въ какія бы формы она ни облекалась, всегда по существу своему есть разсѣяніе энергіи, и стало быть, предполагаетъ ея собираніе, какъ происшедшее раньше, а не производитъ его сама. И такъ, природа въ томъ видѣ, какъ мы ее знаемъ, предполагаетъ дѣйствіе силъ немеханическаго, нематеріальнаго порядка. Какія это силы, мы этого, оставаясь на почвѣ механической теоріи, конечно не знаемъ. Но онѣ *должны быть*, если только окружающій насъ физическій міръ не иллюзія: безъ нихъ онъ не могъ бы ни возникнуть, ни продолжаться. Механическій методъ безукоризненъ, поскольку мы пытаемся имъ объяснить отдѣльныя группы наблюдаемыхъ нами явленій, но все же его одного недостаточно, чтобы обосновать и растолковать существованіе вселенной въ ея цѣломъ.

Какъ я понимаю, противъ всякихъ подобныхъ выводовъ можно сдѣлать только одно принципіальное возраженіе, безспорно очень сильное, хотя въ то же время и нѣсколько двусмысленное: оно со-

стоитъ въ апелляціи къ понятію о безконечности міра. Въ наиболѣе простомъ видѣ его можно было бы изложить слѣдующимъ образомъ. Если міръ представляетъ изъ себя ограниченную и совершенно опредѣленную по своей величинѣ систему, тогда при господствѣ чисто механическихъ законовъ въ немъ и, стало быть, при постепенномъ разсѣяніи энергіи во всѣхъ точкахъ, онъ долженъ былъ бы кончиться и даже по всѣмъ соображеніямъ вѣроятности давно бы уже кончился. Но міръ есть система безконечная по своей величинѣ и это радикально измѣняетъ положеніе вопроса. Будь любая ограниченная часть вселенной изолирована отъ всѣхъ другихъ, она непремѣнно въ концѣ-концовъ замерла бы и вся одушевляющая ее энергія разсѣялась бы. Но подобной взаимной изоляціи отдѣльныхъ областей вселенной въ природѣ вовсе не дано; а это значитъ, что всякая замирающая ограниченная система въ мірѣ въ каждый данный моментъ будетъ получать возбужденіе къ жизни или новые запасы неразсѣявшейся еще энергіи извнѣ, отъ системъ менѣе замершихъ, и для такого процесса нельзя положить никакого предѣла во времени, потому что подобныя возбужденія могутъ идти изъ неограниченно отдаленныхъ пространствъ. Итакъ, допустимъ, что вселенная въ силу закона роста энтропіи постепенно умираетъ; если она безконечна, это ея умираніе будетъ продолжаться вѣчно, т.-е. никогда не наступитъ. Другими словами, агенты, собирающіе энергію, нужны только для ограниченнаго міра; напротивъ, безконечный міръ въ нихъ не нуждается,—для него достаточно одного разсѣянія энергіи, чтобы онъ вѣчно жилъ.

Повторяю, я считаю этотъ аргументъ чрезвычайно сильнымъ. Но не слѣдуетъ все-таки забывать, что его убѣдительность главнымъ образомъ коренится въ неизбѣжной темнотѣ нашихъ понятій о безконечномъ, когда мы имъ начинаемъ придавать реальное значеніе. Мы, можетъ быть, слишкомъ часто злоупотребляемъ понятіемъ безконечности въ тѣхъ случаяхъ, когда проблема не допускаетъ рѣшенія изъ данныхъ предположеній въ конечномъ масштабѣ, и черезчуръ охотно говоримъ о безконечной эволюціи, о безконечно нарастающихъ малыхъ измѣненіяхъ въ безконечно длинные сроки, о безконечно тонкихъ и неуловимыхъ вліяніяхъ и т. д. *). На подобныя ссылки наша мысль обыкновенно довольно быстро сдается, но не потому, чтобы для нея что нибудь уяснялось, а скорѣе только оттого, что

*) Я этимъ ничего не хочу сказать противъ несомнѣнной плодотворности примѣненія понятія о безконечно малыхъ къ высшему математическому анализу. Въ нихъ мы имѣемъ опредѣленный методологическій принципъ точныхъ и конечныхъ рѣшеній.

для нея становится все неяснымъ: мы не убѣждаемся, а только теряемся. Понятіе безконечнаго въ своемъ конкретномъ употребленіи окружено чрезвычайными трудностями, и это заставляетъ нѣсколько осторожно относиться ко всякой попыткѣ сдѣлать изъ него положительный принципъ объясненій фактовъ опыта.

Вопросъ о будущемъ окружающаго насъ міра, мнѣ кажется, въ въ этомъ случаѣ не представляетъ исключенія. Ссылка на безконечность вселенной въ оправданіе господства надъ нею однихъ механическихъ законовъ, не смотря на вытекающую изъ нихъ неизбѣжиость разсѣянія энергіи, скорѣе только одурманиваетъ мысль, чѣмъ удовлетворяетъ ее. Что въ системѣ, каждая малѣйшая часть которой неуклонно стремится къ выравниванію всѣхъ различій, рано или поздно должно наступить безразличное инертное состояніе, это для насъ очевидно. Но когда намъ возражаютъ, что эта система безконечна по своимъ размѣрамъ и поэтому для нея такой выводъ необязателенъ, мы не знаемъ хорошенько, что на это отвѣтить,—весь вопросъ для насъ затягивается непроницаемой дымкой. Недоумѣнія подымаются очень серьезныя, но мы не увѣрены въ ихъ умѣстности. Вопросы встаютъ одинъ за другимъ. Если *каждая* часть безконечнаго міра, предоставленная самой себѣ, въ опредѣленный срокъ должна придти къ роковому концу, хотя эти сроки для нихъ и неодинаковы, — какимъ образомъ онѣ отодвинуть такой исходъ на безконечное время только оттого, что будутъ дѣлиться между собою заключенною въ нихъ энергіей? Пускай этихъ частей безчисленное количество, какъ онѣ дадутъ другъ другу то, чего ни въ одной изъ нихъ нѣтъ, что, другими словами, безчисленное множество разъ въ нихъ отсутствуетъ? Казалось бы, совсѣмъ наоборотъ: еслибъ какая нибудь часть вселенной по какимъ нибудь особымъ причинамъ и имѣла сама по себѣ тенденцію продолжаться вѣчно, эта тенденція должна была бы парализоваться идущими со всѣхъ сторонъ изъ безконечности окружающихъ пространствъ вліяніями происходящихъ тамъ разрушительныхъ процессовъ. Далѣе не ясно ли, что части, находящіяся другъ отъ друга на дѣйствительно безконечномъ разстояніи, никакого механическаго вліянія одна на другую оказать не могутъ, потому что оно никогда до нихъ не дойдетъ, и, стало быть, рѣчь можетъ быть только о взаимномъ вліяніи міровыхъ системъ неопредѣленно далекихъ другъ отъ друга? И съ другой стороны, что касается такой неопредѣленной отдаленности, не представляется ли вѣроятнымъ, что при общемъ стремленіи всѣхъ областей вселенной къ постепенному умиранію, совершенно опредѣленный запасъ энергіи, идущей отъ какой-

нибудь еще жизненной міровой системы, будетъ тѣмъ болѣе поглощенъ неограниченно громадными промежуточными пространствами, чѣмъ болѣе въ нихъ продвинулся впередъ процессъ разсѣянія и чѣмъ сама она дальше? Если бъ, напр., вся область млечнаго пути была уже разрушена процессомъ взаимнаго выравниванія формъ энергіи, что принесли бы для возбужденія новой жизни, положимъ, въ сферѣ солнечной системы, свѣтовые лучи, исходящіе отъ небеснаго тѣла за предѣлами этой области? Чему тутъ поможетъ безконечность міра? Наконецъ, какъ устранить слѣдующее простое соображеніе: вѣдь когда намъ приходится объяснить какое нибудь явленіе, происходящее передъ нами теперь, мы не прибѣгаемъ къ идеѣ о неизвѣстныхъ таинственныхъ вліяніяхъ. идущихъ изъ безконечности; такая идея показалась бы намъ даже отреченіемъ отъ всякихъ объясненій. Мы ограничиваемся точно измѣримыми силами, дѣйствующими въ данномъ мѣстѣ и въ данное время, и все таки получаемъ результаты настолько хорошіе, что нерѣдко можемъ съ полною достовѣрностью предсказывать явленія. Мы считаемъ себя въ правѣ не думать о безконечныхъ вліяніяхъ остального міра въ виду того весьма правдоподобнаго предположенія, что эти вліянія, различныя и даже противоположныя по своему направленію и характеру, должны взаимно нейтрализоваться въ каждой данной точкѣ. Но тогда зачѣмъ же мы будемъ дѣлать исключеніе для явленій энтропіи и разсѣнія энергіи вообще? Казалось бы и для этого процесса идущія изъ безконечно далекихъ міровъ вліянія, содѣйствующія ему и препятствующія ему, должны взаимно парализовать другъ друга, и онъ долженъ произойти такъ, какъ будто бы ихъ совсѣмъ не было. Если же предполагать, что это равновѣсіе противоположныхъ вліяній должно современемъ нарушиться, то, болѣе правдоподобно, что это должно произойти въ пользу *ускоряющихъ* разсѣяніе энергіи вліяній: разсѣяніе энергіи во всѣхъ міровыхъ системахъ возрастаетъ съ каждымъ часомъ, хотя, можетъ быть, и не съ одинаковой скоростью, и соотвѣтственно этому вездѣ постепенно уменьшается сила факторовъ, могущихъ съ нимъ бороться. А тогда не выйдетъ ли, что въ безконечномъ мірѣ разсѣяніе энергіи должно произойти скорѣе, чѣмъ въ конечномъ, можетъ быть даже безконечно скорѣе?

Какъ отнестись ко всѣмъ этимъ недоумѣніямъ? Мнѣ кажется изъ нихъ съ убѣдительностію вытекаетъ одно заключеніе: апелляція къ безконечности есть орудіе двусмысленное и обоюдоострое и лучше къ ней не прибѣгать. Предметы опыта надо брать въ ихъ конкретной опредѣленности и эмпирической закономѣрности, и если до сихъ

поръ установленная механическая закономѣрность не объясняетъ очень важныхъ сторонъ въ ихъ наличномъ бытіи, это надо констатировать, а не умалчивать и не прикрывать безплодной схоластической игрой въ темные парадоксы. Объ этомъ тѣмъ болѣе надо помнить въ разсматриваемомъ вопросѣ: дѣло, въ сущности, вовсе не въ томъ, долженъ ли міръ, предоставленный чисто механическому ходу, когда-нибудь кончиться или, напротивъ, вѣчно пребывать въ постепенно наростающей агоніи, а въ томъ, почему вообще міровой процессъ данъ. Почему въ самомъ началѣ вещей энергія оказалась собранною въ разнообразныя формы, или, говоря совсѣмъ просто, почему матерія, при возникновеніи міра, была распредѣлена въ пространствѣ неравномѣрно и неправильно? Механическая эволюція этого не объясняетъ, потому что она ведетъ не къ собиранію, а къ разсѣянію энергіи и, слѣдовательно, не къ многообразію, а совершенному однообразію формъ. Скажемъ ли мы, что это разнообразіе формъ міровой энергіи дано уже въ безконечномъ прошломъ, и на этомъ успокоимся? Но развѣ это значитъ рѣшить вопросъ? Вѣдь тѣмъ не менѣе такое разнообразіе есть нѣчто безспорно наличное во всѣхъ порядкахъ явленій, на всемъ протяженіи вселенной, и если источникъ его теряется въ безконечности прошлаго, это тѣмъ болѣе выдвигаетъ его изначальный характеръ, который надо какъ нибудь обосновать и оправдать. Остановимся ли на предположеніи, что разнообразіе міровой энергіи представляетъ голый фактъ, изначальную непостижимую случайность, ни на что далѣе не сводимую? Но можно ли случайность считать объясненіемъ, — особенно такую случайность, повторенную безконечное множество разъ въ безконечномъ пространствѣ безконечнаго міра? Одна и та же случайность, притомъ идущая наперекоръ основнымъ тенденціямъ міровой механики, безконечно повторяемая, есть нѣчто въ такой мѣрѣ внутренно невѣроятное, что она для серьезной мысли переходитъ въ явную нелѣпость. Итакъ, разсѣяніе энергіи, возьмемъ ли мы его въ конечномъ или безконечномъ масштабѣ, не можетъ служить окончательнымъ терминомъ при пониманіи извѣстной намъ природы. Міровая пружина не только раскручивается, она прежде всего закручена; и мы вынуждены предположить міровые факторы, обосновывающіе, какъ одно, такъ и другое явленіе, иначе наша концепція вселенной въ ея цѣломъ будетъ страдать неисправимыми логическими противорѣчіями.

Какъ относился самъ Н. И. Шишкинъ къ тому возможному возраженію на его выводы, которое опирается на безконечность міра? Проблема безконечности всегда очень занимала его и онъ много

размышлялъ надъ различными видами безконечнаго въ математикѣ и геометріи. Тѣмъ не менѣе въ излагаемой нами теперь статьѣ его онъ ничего не говоритъ объ этомъ возраженіи и его не обсуждаетъ. Это отчасти объясняется тѣмъ, что вопросъ о началѣ и концѣ вселенной составляетъ только вводную часть статьи и центръ тяжести ея лежитъ не въ немъ. Но были, мнѣ кажется, и болѣе существенные мотивы такого умолчанія, которые уяснялись изъ устныхъ бесѣдъ съ нимъ. Во-первыхъ, онъ указывалъ, что необходимость признать немеханическую основу механическихъ процессовъ природы нисколько не мѣняется отъ того, возьмемъ ли мы ихъ въ конечномъ или безконечномъ масштабѣ *). Съ этой точки зрѣнія, изображеніе механической эволюціи какъ процесса конечнаго во всякомъ случаѣ имѣетъ преимущество большей наглядности. Съ другой стороны, вполнѣ признавая принципіальную силу разсмотрѣннаго нами выше аргумента, онъ одновременно ясно видѣлъ шаткость и двусмысленность діалектическихъ примѣненій понятія о безконечномъ къ реальнымъ процессамъ міра. Если я не ошибаюсь, высказанныя мною на предшествующихъ страницахъ соображенія отвѣчаютъ по существу его собственнымъ взглядамъ на предметъ, хотя самъ онъ, вѣроятно, облекъ бы ихъ въ болѣе точныя физическія и математическія формы. Но въ интересахъ цѣльности изложенія я все-таки не считалъ возможнымъ пройти ихъ совсѣмъ молчаніемъ.

III.

Взглядъ Н. И. Шишкина на неизбѣжность конца міровой эволюціи, если только надъ вселенной господствуютъ одни механическіе законы и силы, не былъ высказанъ имъ первымъ и не составляетъ его единоличнаго достоянія: его раздѣляютъ съ нимъ очень многіе и весьма знаменитые физики. То, что есть своеобразнаго въ изложенной выше аргументаціи, заключается въ ея необыкновенной простотѣ и въ его строго принципіальной постановкѣ; будущая космическая смерть разсматривается имъ не въ качествѣ непреложнаго реальнаго факта, она, въ его глазахъ, есть только невольное слѣдствіе изъ посылокъ односторонней и потому недостаточной теоріи. Н. И.

---

*) Въ одной изъ своихъ черновыхъ тетрадей онъ говоритъ, что въ безконечномъ мірѣ существуетъ асимптотическое стремленіе къ стаціонарному состоянію.

Шишкинъ вовсе не былъ безнадежнымъ пессимистомъ, основной тонъ его міросозерцанію давала глубокая вѣра въ идеальный смыслъ существованія. Онъ совершенно не думалъ, что вся жизнь природы есть въ самомъ дѣлѣ сплошная агонія, неуклонно ведущая къ роковому исходу, совсѣмъ наоборотъ, именно въ неизбѣжности такъ думать, если стоять на чисто механической точкѣ зрѣнія, заключался для него величайшій судъ надъ механическимъ міропониманіемъ, вѣрнѣйшее доказательство его ограниченности и неполноты. Всеобщая смерть всего живущаго въ результатѣ мірового процесса имѣетъ для него не догматическое значеніе метафизической истины, а только критическое по отношенію къ той теоріи, изъ которой она съ необходимостью вытекаетъ: въ неизбѣжности вѣрить въ эту смерть, какъ единственную сущность міровой эволюціи, лежитъ reductio ad absurdum механическаго догматизма.

Разсмотрѣвъ вопросъ о началѣ и концѣ вещей, Н. И. Шишкинъ обращается къ другому вопросу уже психологическаго порядка. Это вопросъ о свободѣ воли, надъ которымъ онъ много размышлялъ и при рѣшеніи котораго высказалъ взгляды настолько своеобразные, что они по полному праву должны соединяться съ его именемъ. Впрочемъ, въ излагаемой теперь статьѣ онъ освѣщаетъ вопросъ о свободѣ только съ одной опредѣленной стороны и дѣлаетъ лишь такія предположенія, которыя выражались и раньше его. Онъ говоритъ объ отношеніи проблемы о свободѣ воли къ предпосылкамъ механической теоріи. Мыслима ли и допустима ли свобода какихъ бы то ни было дѣйствій съ механической точки зрѣнія? Казалось бы, здѣсь не можетъ быть никакого спора: механическая теорія, по самой сущности своей стремящаяся къ тому, чтобы *предсказывать явленія*, въ этомъ пунктѣ должна поддерживать матеріализмъ, представлять всю исторію міра какъ совершенно *роковой* процессъ и рѣшительно отрицать свободу и самоопредѣленіе у какихъ бы то ни было силъ и дѣятелей въ природѣ. Для строгаго механиста, въ томъ космическомъ облакѣ, изъ котораго, по гипотезѣ Канта и Лапласа, образовалась наша вселенная, уже были предначертаны всѣ послѣдующія движенія молекулъ, всѣ физико-химическія соотношенія, а стало быть, и всѣ дѣйствія животныхъ и человѣка, государствъ и народовъ. Такъ кажется съ перваго взгляда, и тѣмъ не менѣе этотъ выводъ вызываетъ весьма законныя сомнѣнія.

Что такое роковое движеніе? Движеніе, выраженное формулой, которая составляетъ его законъ, неизмѣнный какъ для прошлаго, такъ и для будущаго. Таковы движенія небесныхъ свѣтилъ: мы ука-

зываемъ затменія, бывшія тысячу лѣтъ назадъ, и можемъ предсказать другія за тысячу лѣтъ впередъ. Но такихъ движеній сравнительно со всѣми тѣми, которыя могутъ встрѣтиться наблюдателю, очень немного. Неизмѣнность большинства изъ нихъ можно доказывать только опытомъ, а опытъ въ этомъ отношеніи представляетъ критерій весьма шаткій, который никогда не приводитъ къ выводамъ настолько единообразнымъ, чтобы даннымъ его можно было приписать роковую необходимость. Въ нашемъ опытѣ повторяется только какое-нибудь общее явленіе, но въ частностяхъ его подробности бываютъ весьма различны. Ребенокъ, получивъ свѣтовое впечатлѣніе, начинаетъ двигаться; но у разныхъ дѣтей и у одного и того же ребенка въ разныя времена при одномъ и томъ же впечатлѣніи могутъ возникнуть далеко не одинаковыя движенія. Имѣемъ ли мы право каждое изъ подобныхъ движеній признать за что-то совсѣмъ роковое? Вѣдь мы никакъ не можемъ съ увѣренностью предсказать ихъ во всѣхъ ихъ деталяхъ. Правда, мы не можемъ и отрицать необходимости въ нихъ, скрытой за сложностью условій ихъ возникновенія,— мы можемъ только сказать, что и то и другое не доказано.

Сомнѣнія въ роковомъ характерѣ наблюдаемыхъ движеній съ наибольшею силою появляются тогда, когда мы станемъ сравнивать движенія въ царствѣ растеній и животныхъ. Извѣстно, что многія растенія и животныя стремятся къ свѣту, и это стремленіе, съ перваго взгляда, кажется совершенно неизбѣжнымъ и механическимъ. Помѣстимъ подобное растеніе въ ящикъ, въ который свѣтъ проходитъ только съ одной стороны,—оно отклонится въ освѣщенную сторону. Но откроемъ у ящика двѣ смежныя стѣнки, и растеніе не наклонится ни въ ту, ни въ другую сторону, а выберетъ направленіе, совпадающее съ діагональю параллелограмма, построеннаго въ направленіяхъ, по которымъ оно склонилось бы, если бы были открыты стѣнки порознь. Весьма правдоподобно поэтому, что здѣсь дѣйствуютъ силы чисто-механическія, и роковая необходимость этихъ движеній почти несомнѣнна. Однако попробуемъ произвести тѣ же опыты съ низшими животными, которыя также повидимому механически стремятся къ свѣту, и мы убѣдимся, что уже не можемъ заранѣе предсказать ихъ движеній: они выберутъ то или другое направленіе безъ всякаго внѣшняго механическаго мотива и во всякомъ случаѣ, не будутъ складывать своихъ движеній по закону параллелограмма. „Удержать животное на мѣстѣ подъ вліяніемъ двухъ равныхъ и противоположныхъ стремленій нѣтъ никакой возможности, и только одинъ Буридановъ оселъ могъ голодать между двумя стогами сѣна, потому что

не было причины подойти къ одному изъ нихъ предпочтительно передъ другимъ“ *).

Но какъ же это понять? Такая самопроизвольная измѣнчивость въ направленіи движеній не стоитъ ли въ противорѣчіи съ основными требованіями механики? Такъ кажется только при одностороннемъ пониманіи этихъ требованій. Нѣкоторые математики, напр. Сенъ-Венанъ, Максуэль и Буссинескъ (Boussinnesq), пытались установить на математическомъ основаніи возможность принципа, который они назвали *направляющимъ принципомъ*. Буссинескъ высказываетъ такія соображенія. Когда механика желаетъ опредѣлить законъ движенія въ зависимости отъ времени, она ставитъ вопросъ въ безконечно маломъ масштабѣ, отъ котораго по извѣстнымъ правиламъ высшаго анализа переходитъ къ отношеніямъ конечнымъ. Получается уравненіе, выражающее искомый законъ. Но вмѣстѣ съ этимъ можетъ получиться и другой законъ, который также удовлетворяетъ вопросу. Получаются такимъ образомъ два направленія для движущагося тѣла, которыя при этомъ сложены быть не могутъ, такъ какъ равнодѣйствующая этихъ направленій уже не можетъ удовлетворить вопросу. Точку, гдѣ начинается такое раздвоеніе, можно назвать вмѣстѣ съ Максуэлемъ *критической* точкой: это такое положеніе движущагося тѣла, начиная съ котораго нельзя предсказать дальнѣйшее его движеніе. Максуэль приводитъ въ примѣръ шаръ, находящійся на самой верхней точкѣ опрокинутой сферической чашки. Направленіе, по которому скатится этотъ шаръ, опредѣляется безконечно малымъ его перемѣщеніемъ и, слѣдовательно, выборъ его не требуетъ никакой замѣтной затраты работы. Буссинескъ въ своихъ математическихъ примѣрахъ показываетъ такого рода возможныя движенія, при которыхъ движущаяся точка, дойдя до критическаго положенія, можетъ тамъ остановиться на неопредѣленно продолжительное время и идти по одному изъ двухъ направленій до новаго такого же положенія. И эти измѣненія могутъ происходить безъ ощутительныхъ усилій, безъ траты или пріобрѣтенія энергіи, и ненарушая ни закона непрерывности, ни закона сохраненія энергіи. Чѣмъ же будетъ, съ этой точки зрѣнія, одаренный произвольнымъ движеніемъ организмъ животнаго? Онъ долженъ представлять такую систему матеріальныхъ частицъ, которыя имѣютъ много такихъ критическихъ положеній при своемъ движеніи. Какой характеръ нужно приписать силамъ, которыя выражаютъ себя въ самопочинномъ началѣ движеній и въ самопроизволь-

*) Тамъ же, стр. 135—138.

номъ выборѣ ихъ направленія? Это не могутъ быть силы физическія, потому что онѣ, по-основному о нихъ понятію, не имѣютъ ничего общаго съ самопроизвольностью и самоопредѣленіемъ: здѣсь можетъ быть рѣчь только о силѣ *экстрафизической*.

Итакъ, и въ вопросѣ о свободѣ воли, какъ въ вопросѣ о началѣ и концѣ міра, механическая теорія должна занять примирительную позицію. Указывая на возможность существованія матеріальныхъ системъ со многими критическими точками, она устанавливаетъ механическую мыслимость самоопредѣленія и свободы. Поэтому роковая неизбѣжность и предопредѣленность всѣхъ явленій оказывается предположеніемъ, одинаково сомнительнымъ и съ точки зрѣнія конкретнаго опыта, и съ точки зрѣнія апріорныхъ выводовъ науки *).

Итакъ, свобода есть понятіе механически мыслимое, таковъ выводъ по этому вопросу въ статьѣ „О психофизической энергіи съ точки зрѣнія механической теоріи“. Какъ увидимъ, этимъ Н. И. Шишкинъ не ограничится въ своей другой статьѣ, озаглавленной „О детерминизмѣ въ связи съ математической психологіей“, онъ будетъ доказывать, что при извѣстныхъ условіяхъ свобода есть *математически необходимое* понятіе, и что эти условія несомнѣннымъ образомъ даны въ психической жизни человѣка. Тамъ станетъ яснымъ, что по крайней мѣрѣ въ нѣкоторыхъ случаяхъ свобода должна быть неизбѣжнымъ фактомъ, а нетолько проблематической возможностью. Но въ въ разсматриваемой статьѣ его интересуетъ не это: повидимому въ ней его всего болѣе занимаетъ возможная роль свободнаго выбора направленій дѣйствія въ механизмѣ космической эволюціи.

Правда, въ статьѣ „О психофизической энергіи“ эта сторона дѣла освѣщена мало. Но если сопоставить то, что сказано въ ней, съ довольно многочисленными разсужденіями на эту тему въ черновыхъ тетрадяхъ Н. И. Шишкина, мы съ очевидностью убѣдимся, что для него въ предположеніи силъ или агентовъ, способныхъ къ произвольному выбору направленія движеній, заключается ключъ къ рѣшенію проблемы о собираніи міровой энергіи или о закручиваніи міровой пружины. Въ одной изъ своихъ тетрадей, изложивъ фантазію Максуэля о маленькихъ планомѣрно дѣйствующихъ сознательныхъ существахъ, которыя путемъ минимальной затраты энергіи и помощью самыхъ простыхъ пріемовъ заставляютъ атомы двигаться наперекоръ требованіямъ второго закона термодинамики, при чемъ энергія уже не разсѣивается, а собирается. Н. И. Шишкинъ пишетъ: „Въ замѣ-

*) Тамъ же, стр. 138—139.

чаніи Максуэля заключается смыслъ гораздо большій, чѣмъ сколько его можно предположить въ простомъ шуточномъ примѣрѣ. Въ переводѣ на научные термины оно значитъ: существа, обладающія сознаніемъ, могутъ, если не создать какую-нибудь новую энергію, то направить старую на новый путь".

И во многихъ другихъ мѣстахъ у него возвращается та же мысль: только сознающей и самопроизвольно избирающей, въ этомъ смыслѣ *психической*, силѣ можетъ принадлежать созидающая дѣятельность въ мірѣ. Физическія силы, если только механическое ученіе правильно толкуетъ ихъ природу, не составляетъ дѣйствительныхъ источниковъ созидающей активности. Это особенно дѣлается яснымъ въ свѣтѣ новаго механическаго міровоззрѣнія, основателемъ котораго является Герцъ. Руководящія мысли Герца можно формулировать очень коротко: движеніе можетъ породить только движеніе и можетъ произойти только отъ движенія; поэтому представленія о силѣ и энергіи, какъ о чемъ-то отличномъ отъ движенія, нужно отбросить, они всецѣло замѣняются понятіемъ о движеніяхъ въ явныхъ и скрытыхъ массахъ; масса, пространство и время—вотъ окончательные термины, изъ которыхъ строится механика вселенной. Основной принципъ механическаго міросозерцанія, съ этой точки зрѣнія, есть исправленная и обобщенная аксіома инерціи: тѣло пребываетъ или въ состояніи покоя или въ состояніи движенія по самому прямому пути. Въ этомъ законѣ коренится неуклонное стремленіе міра къ стаціонарному состоянію. Другими словами это значитъ, что никакія силы физическаго порядка не могутъ удержать природу на ея пути къ непрерывному умиранію.

При такомъ взглядѣ на вещи, какъ отнестись къ психическимъ явленіямъ? съ ними нечего больше дѣлать, какъ совершенно ихъ исключить изъ механической картины. Что бы мы о нихъ ни думали, они во всякомъ случаѣ не движенія. Они представляютъ нѣчто *немеханическое* и въ то же время они существуютъ самымъ несомнѣннымъ образомъ. Итакъ, они единственное безспорно существующее немеханическое въ природѣ. Это само по себѣ заставляетъ думать, что психическимъ факторамъ принадлежитъ какое то особое мѣсто въ эволюціи вселенной.

Герцъ допускаетъ, что не всѣ тѣла одинаково безусловно подчиняются основному принципу механической связи вещей: къ числу подобныхъ исключеній онъ относитъ тѣла живыя,—они подчиняются этому принципу, хотя и во многихъ, но не во всѣхъ отношеніяхъ. Чѣмъ же имъ дается ихъ исключительное положеніе? Герцъ замѣчаетъ,

что именно психическія явленія, свойственныя высшимъ живымъ тѣламъ, составляютъ то, что не разрѣшается на чисто механическія отношенія и не подчиняется имъ. Н. И. Шишкинъ полагаетъ, что этимъ должна опредѣляться роль этихъ явленій въ общей исторіи природы: пускай они не могутъ создать новой энергіи, но они могутъ измѣнять направленіе энергіи, уже существующей. Такая способность обыкновенно называется *произвольнымъ* движеніемъ, но было бы правильнѣе ее назвать *прерывнымъ* движеніемъ, Сравнимъ движеніе планеты вокругъ солнца съ полетомъ бабочки, и мы тотчасъ увидимъ, какой внѣшній признакъ присутствуетъ при наличности психическихъ воздѣйствій. И чѣмъ болѣе развита психика животнаго, тѣмъ прерывнѣе и разнообразнѣе дѣлаются его движенія. Сравнимъ собаку, которая бѣжитъ по полю, и тутъ же идущаго человѣка: насколько рельефнѣе сказывается въ человѣческихъ движеніяхъ ихъ осмысленность и свободная цѣлесообразность. Все это позволяетъ сдѣлать слѣдующее важное обобщеніе: только та сила въ природѣ обладаетъ дѣйствительно созидающею дѣятельностью, которая способна осмысленно измѣнять направленіе механическихъ процессовъ. Не будь ея, жизнь природы давно бы остановилась. Мы не знаетъ полноты проявленій этой силы, не знаемъ ея внутренней сущности,—одного только мы не можемъ отрицать—ея несомнѣнно *психическаго* характера.

Съ всегдашнею сдержанностью Н. И. Шишкинъ ограничивается этимъ общимъ заключеніемъ. А между тѣмъ, какія оно открываетъ широкія перспективы для мысли. Вѣдь если собираніе энергіи въ мірѣ немыслимо безъ непосредственнаго воздѣйствія психической, интеллектуальной силы, тогда предѣлы психическаго безконечно раздвигаются. Психическія явленія нельзя уже пріурочивать только къ животнымъ и человѣческимъ организмамъ: они должны быть вездѣ, гдѣ жизнь не угасла и гдѣ она борется со смертью. Психика, съ этой точки зрѣнія, превращается въ космическую потенцію, разлитую во всей вселенной, облекающуюся въ невообразимо безграничное разнообразіе формъ. Такъ необходимо должно быть, если всякое разнообразіе въ мірѣ въ послѣднемъ основаніи зависитъ отъ нея. Душевная жизнь животныхъ и человѣка возникла лишь тогда, когда природа развилась до органическихъ формъ. Но какая это поздняя стадія міровой эволюціи и какой это, съ другой стороны, ея малый и незамѣтный моментъ! Вселенная милліарды лѣтъ существовала и развивалась раньше его, а когда міровая пружина закрутилась впервые, объ этомъ мы не можемъ составить себѣ никакого представленія. Одно ясно: если для всего этого нужна психическая сила, ограни-

ченная психика организмовъ ничему тутъ не поможетъ. Здѣсь можетъ быть рѣчь лишь о міровомъ разумѣ и міровомъ духѣ.

Но какъ же это понять? Представлять ли этотъ міръ духовныхъ центровъ созидающей силы какъ что то отличное отъ физичической природы и даже противоположное ей по своей субстанціи? Думать ли, что космическій духъ существуетъ рядомъ съ матеріальною природой, въ которой ничего нѣтъ, кромѣ механическихъ свойствъ и отношеній? Такое толкованіе менѣе всего отвѣчало бы интимнымъ взглядамъ Н. И. Шишкина. Онъ никогда не былъ склоненъ къ картезіанскому дуализму матеріи и духа. Для него механическая теорія была только методомъ изслѣдованія, только, картиной дѣйствительности, притомъ далеко не выражающею всѣхъ ея качествъ. Кромѣ механическихъ свойствъ, въ вещахъ даны и другія, быть можетъ, еще болѣе основныя и существенныя, и они не могутъ не выражаться въ реальномъ развитіи міра. Механическій ходъ вещей не представляетъ изъ себя чего-нибудь абсолютно замкнутаго, всѣмъ своимъ строемъ онъ оставляетъ въ себѣ мѣсто для воздѣйствія свойствъ и силъ высшаго порядка,—къ этой мысли Н. И. Шишкинъ возвращался постоянно. Въ его глазахъ духовность была имманентна міровой жизни, а не находилась гдѣ то внѣ ея. Его воззрѣнія въ этомъ отношеніи приближались скорѣе къ философіи Лейбница, которую онъ всегда цѣнилъ.

Таковы были взгляды Н. И. Шишкина на возникновеніе и возможный конецъ мірового процесса и на дѣйствующія въ немъ силы. Въ слѣдующихъ главахъ я постараюсь ознакомить читателя съ его своеобразными воззрѣніями на безсмертіе души, на свободу человѣческой воли и на реальную природу пространства.

IV.

Показавъ на вопросахъ о началѣ и концѣ міра и о свободѣ воли, что дѣйствительно научная механическая теорія занимаетъ, въ отношеніи къ нимъ, критическое или примирительное положеніе, и не только не оправдываетъ догматическихъ выводовъ матеріализма, но скорѣе опровергаетъ ихъ, раскрывая неизбѣжную неполноту своихъ собственныхъ объясненій космическаго процесса въ его цѣломъ, къ совершенно аналогическому выводу приходитъ Н. И. Шишкинъ, обращаясь къ третьему великому вопросу человѣческой вѣры и человѣческой философіи: это вопросъ о безсмертіи души. Статья „О психофизическихъ явленіяхъ съ точки зрѣнія механической теоріи“ и по-

священа главнымъ образомъ изложенію критическихъ взглядовъ на эту проблему. Н. И. Шишкинъ думаетъ, что механическая теорія не имѣетъ возможности дать положительное рѣшеніе вопроса о самостоятельности души и ея безсмертіи *); но въ то же время онъ настойчиво доказываетъ, что для нея существуютъ весьма серьезныя основанія сомнѣваться въ его отрицательномъ рѣшеніи. Свои критическія замѣчанія Н. И. Шишкинъ ставитъ въ тѣсную зависимость отъ общаго вопроса о томъ, „можетъ ли быть допущено въ явленіяхъ психофизическихъ участіе невѣсомой среды, какъ оно допускается въ явленіяхъ чисто физическихъ“. Этотъ вопросъ и дѣлается центральнымъ пунктомъ всѣхъ его разсужденій.

Какъ должна пониматься невѣсомая, или эѳирная, среда съ точки зрѣнія механической теоріи? Здѣсь прежде всего нужно устранить нѣкоторыя недоразумѣнія. Есть люди, которые совсѣмъ отрицаютъ реальность этой среды и, подобно Ог. Конту, полагаютъ, что понятіе о ней представляетъ остатокъ метафизики, и что съ такимъ же правомъ могли бы мы объяснять явленія природы вліяніемъ геніевъ или демоновъ. Однако ссылка на метафизику едва ли тутъ что уясняетъ. Съ тѣхъ поръ, какъ физика въ своихъ теоріяхъ стала проникать въ основы матеріи и энергіи, отличіе между метафизическимъ и физическимъ въ этой области стало шаткимъ, произвольнымъ и относительнымъ. „Въ самомъ дѣлѣ, что признавать понятіемъ метафизическимъ: понятіе ли о невѣсомой матеріи, или понятіе о вѣсѣ, которое служитъ таинственной загадкой для физиковъ, разгаданной однако настолько, что уже никто изъ нихъ не считаетъ вѣсъ такимъ же неотъемлемымъ качествомъ тѣлъ, какъ напримѣръ протяженность или непроницаемость. Самое слово „притяженіе“ съ большею опредѣленностью замѣняется нерѣдко выраженіемъ: „фиктивное взаимодѣйствіе тѣлъ“ **).

Что касается сближенія эѳирной гипотезы съ вмѣшательствомъ геніевъ и демоновъ, то оно было бы вѣрно, если бы эта гипотеза на обширныхъ группахъ явленій природы не доказала свою несомнѣнную способность не только объяснять, но и *предсказывать* явленія. Именно этого ни въ какомъ случаѣ нельзя ожидать отъ гипотезы геніевъ. Вѣдь геніямъ и демонамъ приписывается свободная водя, ихъ для того только и предполагаютъ, чтобы можно было сослаться на ихъ произволъ; о какихъ же можно говорить предсказаніяхъ впередъ ихъ

*) „Вопросы Фил. и Псих.“, кн. I, стр. 140.
**) Тамъ же, стр, 140—141.

дѣйствій? Съ такой демонической гипотезой можно скорѣе сблизить попытки многихъ естествоиспытателей, напр. Грове, объяснять всѣ явленія природы только изъ свойствъ вѣсомой матеріи. Эти попытки принадлежатъ къ числу тѣхъ неопредѣленныхъ гипотезъ, которыя ограничиваются самыми общими объясненіями, не давая въ руки никакой руководящей нити пророческаго характера.

Что же такое эѳиръ? Для механической теоріи наши заурядныя представленія о веществѣ разрѣшаются въ понятіе о прочныхъ и постоянныхъ энергіяхъ, которыя по образному выраженію Фарадея, окутываютъ матерію какъ-бы атмосферой зерно. Послѣднее, что остается въ нашемъ пониманіи отъ вещества, разоблаченнаго отъ всѣхъ этихъ энергій, это — способность сопротивляться внѣшнимъ энергіямъ, т.-е. опять таки энергія, хотя и пассивная. На механическомъ языкѣ она называется массой, и можно сказать, что законъ сохраненія матеріи, при такомъ взглядѣ, есть не что иное, какъ законъ сохраненія массы. Механическая теорія считаетъ ту среду реальной, которая можетъ передавать энергію другимъ средамъ и сопротивляется передачѣ энергіи отъ другихъ средъ. Эѳиръ или невѣсомая среда удовлетворяетъ ли этому опредѣленію? Едва ли противъ этого можно спорить. Мы привыкли говорить, что солнце производитъ на землѣ всѣ замѣчаемыя нами работы, вычислено даже, что каждую минуту земля получаетъ отъ него энергію въ 228 билліоновъ лошадиныхъ силъ,—но при этомъ мы прежде всего не должны забывать, что эти работы непосредственно сообщаются міровой средой, ударяющей въ тѣла земныя, подобно морскому прибою: иначе мы ихъ не можемъ представить себѣ механически. Есть ли у этой космической эѳирной среды сопротивленіе? Заранѣе можно предугадать, что оно должно быть ничтожнымъ. Вѣдь плотность матеріи и плотность энергіи распредѣлены въ тѣлахъ обратно-пропорціонально другъ другу: мы наблюдаемъ сравнительно мало энергіи въ тѣлахъ твердыхъ, она больше въ жидкостяхъ и еще больше въ газахъ. И все-таки во взаимодѣйствіяхъ эфира съ тѣлами вѣсомыми, мы встрѣчаемся съ сопротивленіями, обнаруживающимися на столько ясно, что является возможность получить приблизительное численное выраженіе для его плотности. Противъ возраженія, что сопротивленіе эѳира не сказывается на движеніи небесныхъ свѣтилъ, можно указать теорію, объясняющую самое тяготѣніе вліяніемъ эфира: эта теорія дозволяетъ предположить, что сопротивленіе невѣсомой среды входитъ уже какъ простая составляющая въ ту равнодѣйствующую, которая направляетъ видимое движеніе небесныхъ свѣтилъ. Въ виду всѣхъ этихъ

соображеній, мы имѣемъ полное основаніе смотрѣть на эѳиръ, какъ на среду реальную *).

Участвуетъ ли эѳирная среда въ возникновеніи и развитіи психическихъ феноменовъ, какъ опредѣляющій факторъ ихъ особеннаго характера, или физическій субстратъ душевной жизни есть вещество вѣсомое? Стремленіе внести въ ученіе о душевныхъ явленіяхъ понятіе о невѣсомой матеріи возникало не разъ. Между своими предшественниками въ этомъ отношеніи Н. И. Шишкинъ указываетъ Пирогова и съ особеннымъ вниманіемъ останавливается на нѣмецкой физикѣ Шпиллерѣ, подвергая его взгляды строгой и обдуманной критикѣ. Шпиллеръ видитъ въ эѳирѣ источникъ всякой силы въ природѣ и соотвѣтственно этому полагаетъ въ ней субстратъ и психической жизни, признавая человѣка за самый совершенный эѳирный организмъ. Главный доводъ въ пользу своего воззрѣнія Шпиллеръ находитъ въ фактѣ единства человѣческой личности. Въ психическомъ мірѣ каждаго индивидуума, несмотря на перерывы во время сна и болѣзненнаго разстройства, что-то остается, какъ неизмѣнное и устойчивое данное; это остающееся составляетъ то, что мы называемъ нашимъ „я“. „Я“ не можетъ принадлежать, какъ прямая и непосредственная функція, обыкновенному веществу, заключенному въ нашемъ организмѣ, потому что наше тѣло постоянно мѣняется въ своемъ составѣ. Взрослый человѣкъ въ теченіе сутокъ теряетъ отъ трехъ до четырехъ фунтовъ и въ періодъ времени около семи лѣтъ получаетъ совершенное новое тѣло. „Остающееся“ въ психической жизни не можетъ быть связано съ такой переходящей и перемѣнчивой субстанціей,—по мнѣнію Шпиллера, его носителемъ можетъ быть только эѳиръ.

Никакъ нельзя отрицать огромной важности факта, выдвигаемаго Шпиллеромъ. И все-таки, чтобы признать за его неизбѣжное условіе участіе эѳира въ психическихъ явленіяхъ, въ этомъ фактѣ, самомъ по себѣ взятомъ, еще нѣтъ достаточныхъ данныхъ. Можно доказывать, что „остающееся“ въ насъ не связано съ перемѣннымъ составомъ нашего тѣла, и пребываетъ гдѣ-то и какъ-то независимо отъ него, но въ той ли именно средѣ, которая производитъ свѣтовыя и электрическія явленія? Можетъ быть, болѣе правы чистые спиритуалисты, для которыхъ носитель психической жизни не имѣетъ въ себѣ ничего матеріальнаго?

Второе доказательство Шпиллера имѣетъ еще менѣе цѣны. Онъ

*) Тамъ же стр. 141—143.

ссылается на разнообразіе въ устройствѣ человѣческаго мозга и нервныхъ центровъ и видитъ въ немъ противорѣчіе съ тѣмъ фактомъ, что у всѣхъ людей душевныя явленія сходны. Чтобы примиритъ это противорѣчіе, онъ предполагаетъ, что явленія душевной жизни происходятъ отъ эѳира, въ который нервные центры погружены подобно тому, какъ въ среду мірового эѳира погружены солнце и планеты. Но, во-первыхъ, еслибъ даже исходныя соображенія Шпиллера были вѣрны, изъ нихъ можно было бы вывести только существованіе какого-то общаго агента неизвѣстнаго характера, который одинаково дѣйствуетъ во всѣхъ нервныхъ системахъ, но почему же утверждать, что этотъ агентъ есть непремѣнно эѳиръ? Во-вторыхъ, самыя эти соображенія едва ли можно считать безспорными: общее устройство мозга у нормальныхъ людей одинаково, и если частности его разнообразны, то едва ли болѣе того, насколько различны ихъ психическія особенности.

Слишкомъ ясно,—чтобы обосновать вліяніе эѳирной среды на развитіе коренныхъ особенностей нашей психической жизни, нельзя прибѣгать къ такимъ шаткимъ и двусмысленнымъ аргументамъ. Надо перенести проблему на болѣе точную и научную почву. А для этого мы прежде всего должны отвѣтить на принципіальный вопросъ: по отношенію къ какимъ физическимъ явленіямъ встрѣчаемъ мы необходимость принять участіе невѣсомой среды? *). Какіе можно указать общіе признаки такого участія?

Въ основу отвѣта на этотъ вопросъ Н. И. Шишкинъ кладетъ различія между двумя типами потенціальной энергіи. Онъ его уясняетъ слѣдующими примѣрами. Существуютъ особенно устроенныя вѣтряныя мельницы, въ которыхъ сегодня работаютъ вчерашнимъ вѣтромъ. Для этого дѣлаютъ особое приспособленіе, которое по мѣрѣ вращенія крыльевъ наматываетъ на ось веревку, поднимающую привѣшенную къ ней тяжесть. Когда тяжесть поднята на значительную высоту, ее закрѣпляютъ, а на другой день, когда вѣтра нѣтъ, закрѣпленіе уничтожается, тяжесть спускается, и крылья приходятъ въ движеніе. Мы тогда говоримъ, что *кинетическая* энергія вѣтра была запасена въ формѣ *потенціальной* энергіи поднятаго камня, которая потомъ перешла въ кинетическую энергію при его паденіи. Точно ли однако потенціальная энергія въ этомъ случаѣ запасена въ самомъ камнѣ? Вообразимъ, что въ тотъ моментъ, когда камень будетъ отцѣпленъ, земля вдругъ перестанетъ притягивать, — камень очевидно

*) Тамъ же, стр. 143 – 146.

останется на мѣстѣ. Не значитъ ли это, что никакого запаса энергіи въ самомъ камнѣ вовсе и не было? Тѣмъ не менѣе законъ сохраненія работы требуетъ, чтобы гдѣ-нибудь она была запасена; и разъ ея нѣтъ въ самомъ камнѣ, то остается предположить, что движеніе перешло въ невѣсомую среду, которая, по наиболѣе вѣроятнымъ предположеніямъ, хотя пока еще и неизвѣстно какимъ образомъ, производитъ фиктивное взаимодѣйствіе тѣлъ, т.-е. силу тяжести. Однако не всякая потенціальная энергія объясняется такимъ переходомъ движенія въ невѣсомую среду; иногда измѣненіями въ положеніи тѣла дѣйствительно вызываются незамѣтныя для насъ внутреннія натяженія въ немъ, которыя породятъ движенія, какъ скоро препятствіе къ тому минуетъ. Примѣромъ подобнаго явленія можетъ служить натянутая упругая струна.

Въ чемъ состоитъ разница этихъ двухъ видовъ потенціальной энергіи? Легко видѣть, что она прежде всего заключается въ различной прочности состоянія потенціальной энергіи въ этихъ двухъ типическихъ случаяхъ. Камень, подвѣшенный или лежащій на крышѣ, уже не содержитъ въ себѣ той энергіи, которая его подняла; поэтому воздѣйствія на него другихъ энергій не произведутъ перемѣны въ его потенціальномъ состояніи по отношенію къ будущему паденію; онѣ могутъ дѣйствовать развѣ только на препятствіе въ смыслѣ отстраненія его и, слѣдовательно, освобожденія движенія. Тяжесть, накрученная крыльями мельницы, произведетъ свою работу даже и тогда, когда будетъ раздроблена на части или расплавлена, или сожжена, лишь бы эти части или продукты горѣнія могли быть собраны въ одномъ мѣстѣ. Совсѣмъ другое дѣло при потенціальномъ состояніи натянутой упругой струны: во-первыхъ, сама энергія, удерживающая струну въ однажды принятомъ положеніи, не есть только препятствіе, но дѣйствуетъ постоянно, деформируя ея различныя части; во-вторыхъ, всякія другія энергіи, перераспредѣляя внутреннія частицы струны по-своему, каждый разъ измѣняютъ ея внутреннія натяженія и ставятъ ее тѣмъ самымъ въ новыя условія. Оттого камень, сколько бы разъ мы его ни поднимали на крышу, будетъ всякій разъ при паденіи производить ту же самую работу. Наоборотъ, струна, выводимая изъ своего равновѣсія, будетъ деформироваться всѣ болѣе и болѣе и можетъ совсѣмъ потерять свою упругость *).

---

*) Вопросы Фил. и Псих., кн. 2, стр. 129—131.

Этими примѣрами уже предопредѣляются очень важные выводы, предварительно подготовленные общими теоретическими соображеніями *): „если кинетическое и потенціальное состояніе данной системы обусловливаются ею самою, то они будутъ прочны и устойчивы только тогда, когда на систему не дѣйствуютъ видоизмѣняющимъ образомъ никакія постороннія внѣшнія силы; напротивъ, если кинетическія и потенціальныя ея состоянія будутъ обусловлены переходомъ движенія изъ системы въ невѣсомую среду и изъ этой среды въ систему, они могутъ обладать полною устойчивостью и прочностью при самыхъ разнообразныхъ внѣшнихъ вліяніяхъ". Въ этомъ и слѣдуетъ усматривать критерій присутствія невѣсомаго дѣятеля въ явленіяхъ природы. „*Прочность и устойчивость энергіи*, т.-е. ея способность сохраняться и возстановляться, несмотря на постоянно дѣйствующія постороннія силы, *служитъ указаніемъ, что въ данномъ физическомъ явленіи мы должны признать участіе невѣсомой среды*" **).

Установивъ такой общій критерій, Н. И. Шишкинъ доказываетъ далѣе его приложимость къ различнымъ группамъ явленій. Максуэль въ своемъ трактатѣ объ электричествѣ показываетъ существованіе большой аналогіи между явленіями тепловыми и электрическими, но онъ же полагаетъ и предѣлъ для этой аналогіи въ свойствахъ весьма существенныхъ. Тѣло, нагрѣтое до извѣстной температуры, и тѣло, наэлектризованное до извѣстнаго потенціала, неодинаково сохраняютъ—одно свое тепловое,—другое свое электрическое напряженіе. Чтобы удержать тепловое напряженіе на одномъ и томъ же уровнѣ, нужно постоянно поддерживать связь тѣла съ источникомъ тепла; напротивъ, электрическое напряженіе, однажды возникнувъ, можетъ сохраняться неопредѣленное время. Рядомъ съ этимъ стоитъ другое различіе: измѣненіе температуры какого-нибудь тѣла всегда сопровождается измѣненіемъ физическаго, а иногда и химическаго его состоянія; слишкомъ большое накопленіе тепла даже можетъ разрушить тѣло. Не то съ электричествомъ: если сосудъ, стѣнки котораго подвергаются постояннымъ электрическимъ зарядамъ и разрядамъ, наполнить какими-нибудь тѣлами, то, несмотря на постоянное колебаніе потенціала въ этихъ тѣлахъ, они останутся безъ всякаго замѣтнаго измѣненія. Фарадей доказалъ это весьма наглядымъ образомъ. Онъ устроилъ особую камеру, въ которой поселился самъ со всѣми своими приборами; эту камеру онъ подвергалъ сильной электризаціи,

*) Тамъ же, стр. 131—133.
**) Тамъ же, стр. 134.

такъ что стѣны ея давали большія искры и постоянныя свѣтовыя истеченія, и тѣмъ не менѣе онъ не могъ ни въ себѣ, ни кругомъ себя услѣдить какихъ-либо измѣненій, производимыхъ электрическимъ вліяніемъ. Что вышло бы, если бы онъ, напротивъ, сидѣлъ въ сильно разожженной камерѣ?

Въ чемъ же источникъ этого различія между тепловыми и электрическими явленіями? Здѣсь вполнѣ примѣняется установленный сейчасъ критерій. „Невозможность сохраненія теплового напряженія въ тѣлѣ и его разрушительное дѣйствіе на связи частицъ между собою ясно указываютъ, что явленія этого рода происходятъ въ вѣсомомъ веществѣ. Наоборотъ, устойчивость электрическаго напряженія и прочность вещества при его вліяніи показываютъ, что въ электрическихъ явленіяхъ надо предположить взаимодѣйствіе эѳирной среды съ вѣсовыми частицами“. Сопоставимъ сейчасъ приведенные примѣры съ ранѣе разсмотрѣнными примѣрами подвѣшеннаго камня и натянутой струны, и мы получимъ, что упругость и теплота суть такого рода явленія, которыя удовлетворительно объясняются свойствами вещества вѣсомаго; напротивъ, *тяготѣніе и электричество становятся понятными лишь съ помощью гипотезы объ эѳирѣ.* Именно къ этимъ предположеніямъ и склоняется физика.

Какова же собственная дѣятельность невѣсомой, эѳирной среды, позволяющая ей выполнять ту роль, которая ей принадлежитъ въ общей экономіи природы? И въ этомъ отношеніи мыслимы различныя условія. Могутъ быть случаи, когда невѣсомая среда поглотитъ движенія погруженныхъ въ нее тѣлъ безъ возврата, распространяя ихъ въ пространство по всѣмъ направленіямъ. Такъ бываетъ, напримѣръ, при свѣтовыхъ явленіяхъ. Чтобы не послѣдовало такого разсѣянія, нужно, чтобы движенія, сообщаемыя эѳирной средѣ отъ вѣсомыхъ частицъ, сами составили нѣкотораго рода систему индивидуализованную не менѣе, чѣмъ то сочетаніе вѣсомаго вещества, съ которымъ она какъ бы органически связана. Такая индивидуализація, напр., рѣзко выражается въ явленіяхъ электрическихъ вообще и магнитныхъ въ особенности: въ нихъ она обусловливается существованіемъ такъ называемаго *электрическаго или магнитнаго поля.* Въ послѣднемъ случаѣ можно думать, что эѳирныя движенія представляютъ систему вихрей, какъ проникающихъ внутрь магнита, такъ и облекающихъ его далеко за его предѣлами.

Къ этому слѣдуетъ прибавить весьма важный результатъ, получаемый изъ наблюденій надъ тѣми явленіями, въ которыхъ неизбѣжно приходится признать участіе невѣсомой среды; дѣятельность этой

среды вообще сохранятъ свою индивидуальность и не переходитъ изъ одной формы въ другую. Ясный тому примѣръ мы находимъ въ свойствахъ силы тяготѣнія, которая, съ чисто механической точки зрѣнія, также есть лишь одинъ изъ видовъ эѳирной энергіи: тяготѣніе не превратимо ни въ какую другую энергію. Вѣдь самый законъ сохраненія вещества есть не что иное, какъ законъ сохраненія тяготѣнія: такъ его и выражаютъ, такъ онъ и провѣряется на опытѣ, какъ отсутствіе всякой потери въ вѣсѣ. Но тяготѣніемъ дѣло, повидимому, не ограничивается. Нѣкоторые физики выдвигаютъ принципъ сохраненія электричества, какъ обобщеніе не менѣе достовѣрное, какъ сохраненіе вещества. Сильванусъ Томпсонъ говоритъ: „Мы не можемъ создать или уничтожить электричество, хотя мы въ состояніи измѣнить его распредѣленіе, можемъ заставить явиться болѣе электричества въ одномъ мѣстѣ и меньше въ другомъ, можемъ перевести его изъ состоянія покоя въ состояніе движенія или заставить электричество притти въ движеніе на подобіе водоворотовъ или вихрей, обладающихъ способностью притягивать или отталкивать другіе подобные вихри. Согласно такому взгляду, всѣ наши электрическія машины и баттареи представляютъ изъ себя только приборы, производящіе измѣненіе въ распредѣленіи электричества“.

Далѣе приходится отмѣтить еще очень интересную особенность въ дѣятельности эѳирной среды, не имѣющую себѣ никакой аналогіи въ явленіяхъ среды вѣсомой: движенія, перешедшія въ эѳирную среду, могутъ накопляться рядомъ, не смѣшиваясь между собою и не извращая даже самыхъ тонкихъ своихъ подробностей. Явленія свѣта представляютъ разительный примѣръ сохраняемости движенія въ этомъ отношеніи. Маленькій лучъ, одинъ изъ многихъ, повидимому, совершенно съ нимъ сходныхъ, несетъ намъ, часто изъ ужасающей дали, всѣ тонкости и подробности того, что тамъ совершается. Замѣтить ихъ зависитъ только отъ тѣхъ средствъ, которыя находятся у насъ подъ рукою. „Луна, напр., въ микроскопическихъ лучахъ попадающаго въ нашъ глазъ свѣта шлетъ намъ самыя тонкія подробности устройства своей поверхности, и шлетъ ихъ еще гораздо далѣе насъ,—во всѣ стороны, въ безконечность“. Справедливо указываютъ на то, что всѣ факты нашей земной исторіи всегда видны въ различныхъ уголкахъ вселенной. „Если бы лучи, идущіе отъ разныхъ предметовъ, сталкиваясь и пронизывая другъ друга, смѣшивались бы и складывали бы свои движенія,—какимъ образомъ два наблюдателя, находясь близко одинъ отъ другого и разсматривая два различныхъ предмета: одинъ, напр., видъ далекаго города, другой—поверхность

волнующагося моря, могли бы видѣть то, что передъ ними, а не что-нибудь механически среднее между обоими видами, т.-е. какую-то фантастическую, совсѣмъ безсмысленную картину?“ Органъ зрѣнія есть совершеннѣйшій между органами чувствъ не только по тому, что онъ очень воспріимчивъ и чувствителенъ, но главнымъ образомъ потому, что агентъ, доставляющій ему впечатлѣнія, отличается поразительною устойчивостью своихъ движеній.

Сейчасъ указанныя особенности невѣсомой среды позволяютъ понять, почему перешедшая въ нее энергія такъ прочно сохраняется. Рядомъ съ ними надо указать еще одинъ важный фактъ, въ значительной степени объясняющій самыя эти особенности: невѣсомая среда всегда сохраняетъ свои первоначальныя свойства, она не подвергается физической и химической деформаціи. Эѳиръ есть среда физически и химически простая,—уже по одному этому не можетъ быть никакой рѣчи о нарушеніи его прочности *).

Имѣя въ виду эти общія свойства эѳирной среды и установленный ранѣе критерій ея присутствія, мы уже гораздо опредѣленнѣе можемъ отвѣтить на вопросъ: нужно ли и въ явленіяхъ *психофизическихъ* признать участіе невѣсомаго дѣятеля? Подъ психофизическими явленіями Н. И. Шишкинъ разумѣетъ такія, которыя совершаются на границѣ физическаго и душевнаго міра. Онъ предпочитаетъ для нихъ терминъ „психофизическія“, а не „психофизіологическія“, желая этимъ подчеркнуть свою общую точку зрѣнія на нихъ: какъ бы ни были сложны біологическіе и физіологическіе процессы, они должны быть все-таки физическими процессами, въ основаніе которыхъ положены элементарные законы энергіи. Если бы смотрѣть иначе, вопросъ, быть можетъ, рѣшался бы проще, но это было бы предвзятое рѣшеніе. Механическая теорія опирается на принципъ единства силъ природы и пытается все объяснить основными законами ученія объ энергіи, которымъ одинаково подчиняются и химическая молекула, и органическая клѣточка **).

Что же называть психофизическими явленіями? Этимъ словомъ обозначается несомнѣнно существующая связь между фактами душевной жизни и различными физическими движеніями, ихъ сопровождающими и обусловливающими ихъ по ихъ качественному содержанію. Какъ бы мы ни толковали эту связь, она безспорнымъ образомъ дана на всѣхъ ступеняхъ лѣстницы извѣстныхъ намъ психическихъ фено-

*) Тамъ же, стр. 136—139.
**) Тамъ же, стр. 139—140.

меновъ. Съ наибольшею рельефностью она обнаруживается на простѣйшихъ психическихъ явленіяхъ въ зависимости *ощущеній* отъ *раздраженій*. Въ чемъ заключается эта зависимость? Въ наиболѣе наглядной схемѣ ее можно выразить такъ: что-то исчезаетъ изъ окружающей природы и что-то прибавляется къ сознанію человѣка. Гдѣ и какъ происходитъ превращеніе одной работы въ другую, съ ней несоизмѣримую, въ виду ихъ качественной разнородности, мы не знаемъ; но въ силу коренныхъ требованій механической теоріи, мы все же должны предполагать, что какъ бы ни относилось послѣднее изъ механическихъ движеній къ ощущенію, оно должно быть съ нимъ эквивалентно. „Это значитъ, что всякій разъ, когда оно производится,— получается и соотвѣтствующее ощущеніе въ опредѣленномъ качествѣ и количествѣ. Наоборотъ, когда появится это ощущеніе, ему будетъ сопутствовать одно и то же механическое движеніе“. Такъ мы разсуждаемъ объ ощущеніяхъ; но то же самое мы вынуждены предположить и обо всѣхъ другихъ видахъ психической дѣятельности, въ которыхъ ощущенія, или непосредственно переживаемыя, или воспроизведенныя, всегда являются весьма существенною составною частью: всѣ наши психическія переживанія сопровождаются и обусловливаются *эквивалентными* имъ механическими движеніями. И вотъ всѣмъ предшествующимъ ставится вопросъ: эти движенія, обыкновенно неопредѣленно относимыя внутрь нервной системы,—по крайней мѣрѣ тѣ изъ нихъ, которыя прямо эквивалентны психическимъ фактамъ и, такъ сказать, представляются *послѣдними* механическими движеніями, непосредственно примыкающими къ возникновенію психическаго,— совершаются ли въ веществѣ вѣсомомъ или во всемъ ихъ характерѣ ясно обнаруживается участіе среды невѣсомой?

Достаточно отчетливо формулировать этотъ вопросъ, чтобы понять, куда съ неизбѣжностью склоняется его рѣшеніе. Въ основѣ всей душевной жизни лежитъ общій *феноменъ воспроизведенія* пережитыхъ впечатлѣній, то, что въ широкомъ смыслѣ слова можно назвать *памятью* или *воспоминаніемъ*. Однажды полученныя ощущенія не исчезаютъ изъ сознанія безслѣдно,—при благопріятныхъ обстоятельствахъ они возрождаются въ формѣ явныхъ или неявныхъ воспоминаній (т.-е. съ сознаніемъ ихъ принадлежности къ нашему прошлому опыту или безъ этого сознанія). Есть большая вѣроятность въ предположеніи, что способность возрождаться есть общее свойство ощущеній и что каждое воспоминаніе всегда сохраняется. А вѣдь тогда приходится думать, что и движеніе, эквивалентное ощущенію, сначала ослабѣвъ и скрывшись, затѣмъ опять можетъ возстановляться въ той же

формѣ и нерѣдко почти съ тою же напряженностью, съ какою оно сопровождало ощущеніе въ моментъ его перваго появленія *). Другими словами, если принципъ параллелизма физическаго и психическаго правиленъ, всѣ движенія, соотвѣтствующія ощущеніямъ и воспоминаніямъ, должны гдѣ-то и какъ-то сохраняться въ своемъ первоначальномъ видѣ и въ безконечномъ разнообразіи своего индивидуальнаго содержанія. Гдѣ же они сохраняются? Что является матеріальнымъ субстратомъ воспроизводительныхъ процессовъ сознанія?

Его нельзя искать въ веществѣ вѣсомомъ. Это съ неизбѣжностью вытекаетъ изъ всего, что установлено раньше. Психофизическія явленія принадлежатъ скорѣе къ типу электрическихъ, магнитныхъ и свѣтовыхъ, чѣмъ тепловыхъ или явленій упругости,—противъ этого едва ли можно спорить. Свойствамъ вѣсомой среды принципіально противорѣчатъ скопленіе въ ней рядомъ и неограниченно долгое сохраненіе безконечно разнообразныхъ движеній въ ихъ индивидуальныхъ особенностяхъ,—такое накопленіе съ неизбѣжностью повело бы за собою ея физическую и химическую деформацію. Если бы носителемъ психофизическихъ феноменовъ было только вѣсомое вещество, тогда всякія новыя раздраженія производили бы новые физикохимическіе процессы, которые необходимо должны были бы извращать его прежнія состоянія, а это дѣлало бы воспоминаніе, какъ мы его знаемъ, немыслимымъ явленіемъ **).

Между тѣмъ слѣдуетъ очень считаться съ тѣмъ фактомъ, что для воспроизводимости въ нашемъ сознаніи пережитыхъ впечатлѣній нельзя положить никакихъ границъ. Съ перваго взгляда дѣло представляется совсѣмъ иначе: можно было бы сказать, что ясно мы припоминаемъ развѣ милліонную часть нами испытаннаго. Дѣйствительно, такъ бываетъ при обычныхъ условіяхъ, когда мы хотимъ по своему произволу вызвать картины прошлаго,—наши усилія въ этомъ случаѣ нерѣдко встрѣчаются съ непобѣдимыми препятствіями. Но за то какъ часто даже въ нашей обыденной жизни мы встрѣчаемся и съ доказательствами того, что событія, казалось, безвозвратно исчезнувшія изъ нашей памяти, неожиданно воскресаютъ передъ нами. Какое-нибудь найденное письмо, посѣщеніе мѣстности, въ которой мы давно не бывали, встрѣча стараго знакомаго вдругъ вызываютъ въ нашемъ сознаніи цѣлые рои забытыхъ впечатлѣній, и почти

*) Тамъ же, кн. 3, стр. 139—140.
**) Тамъ же, кн. 3, стр. 140.

исчезнувшая для насъ эпоха нашей жизни вдругъ дѣлается такою близкою и знакомою во всѣхъ своихъ подробностяхъ, какъ будто она только вчера окончилась. Такія воспоминанія возникаютъ сами собою и случайно: однако, въ настоящее время мы обладаемъ средствомъ искусственно вызывать въ сознаніи ту или другую эпоху изъ жизни человѣка со всѣми характеризующими ее особенностями, притомъ въ гораздо болѣе интенсивномъ и детальномъ видѣ, чѣмъ это можетъ сдѣлать нормальное воспоминаніе. Такое средство есть гипнотизмъ. Изъ наблюденій надъ гипнотическими явленіями оказывается, что не только сознательныя ощущенія, образы и событія могутъ въ насъ воскреснуть въ ихъ первоначальной ясности, но и состоянія какъ бы промелькнувшія мимо сознанія или такія, которыя, если когда-нибудь и сознавались, уже не могутъ быть возобновлены въ памяти въ нашей обыкновенной жизни. Таковы душевныя состоянія во время крайней разсѣянности, во время припадковъ падучей болѣзни, хлороформированія, сна. Оказывается, что все это хранится въ насъ, хотя мы ничего объ этомъ не подозрѣваемъ и хотя наши старанія ихъ вызвать передъ собою въ нормальныхъ условіяхъ не дадутъ никакихъ результатовъ. Къ этому присоединяются извѣстные патологическіе случаи, когда по странной игрѣ болѣзненныхъ вліяній самыя незамѣтныя и совершенно ничтожныя впечатлѣнія далекаго прошлаго облекаются въ форму яркаго бреда, изумляющаго своей несообразностью съ обычнымъ уровнемъ сознанія больного. Нельзя, наконецъ, игнорировать факты внезапнаго воспоминанія всей жизни, которые, по разсказамъ многихъ, переживаются иногда въ моментъ крайней опасности, когда всѣ образы прошлаго, или по крайней мѣрѣ необозримо огромныя вереницы ихъ, являются въ сознаніи вдругъ, съ мельчайшими подробностями, какъ въ зеркалѣ, и притомъ такъ, что всѣ они ощущаются и вмѣстѣ, и каждый порознь. Всякіе подобные факты не доказываютъ ли, что сила воспроизводимости пережитого въ насъ несравненно могущественнѣе, чѣмъ мы это привыкли предполагать?

А вѣдь здѣсь мы говорили только о воспоминаніяхъ въ тѣсномъ смыслѣ слова, т.-е. о такихъ представленіяхъ, отношеніе которыхъ къ прошлому для насъ ясно установлено. Но сколько въ насъ другихъ представленій, которыя хотя, конечно, внушены намъ нашимъ прежнимъ опытомъ, но о которыхъ мы совсѣмъ не помнимъ, какъ и когда они возникли. Именно подобнаго рода представленія или даже элемнты подобныхъ представленій, нерѣдко неуловимые по своей мимолетности и неясности, составляютъ обычный фонъ нашихъ

психическихъ процессовъ и обычный матеріалъ нашего внутренняго творчества. Напримѣръ, дѣятельность воображенія, очевидно, предполагаетъ разложеніе воспринятыхъ нами образовъ на составляющія ихъ элементарныя ощущенія и качества, и сложеніе новыхъ, которымъ иногда совсѣмъ ничего не соотвѣтствуетъ въ объективномъ мірѣ. Какъ бы ни былъ фантастиченъ образъ, элементы, изъ которыхъ онъ составился, непремѣнно должны быть взяты изъ запаса дѣйствительно пережитыхъ ощущеній. Или, обращаясь къ другой области, если мы получаемъ какое-нибудь новое ощущеніе, мы тогда только оцѣнимъ его качество и количество, когда сопоставимъ его съ однородными ощущеніями, полученными раньше. Или когда слабыя впечатлѣнія при повтореніи дѣлаются замѣтными для сознанія, это происходитъ потому, что ни одно изъ нихъ не теряется для насъ безслѣдно. Между тѣмъ все это ведетъ къ одному неизбѣжному выводу: даже самыя слабыя и незамѣтныя ощущенія сохраняются *).

Если хорошенько подумать надъ всѣми этими фактами, нельзя считать невозможнымъ, что законъ сохраненія ощущеній получитъ когда-нибудь такое же неоспоримое право на существованіе въ наукѣ, какъ законы сохраненія вещества и энергіи. „Въ самомъ дѣлѣ, что побуждаетъ насъ видѣть въ этихъ законахъ строгія и точныя обобщенія данныхъ опыта? Ихъ несомнѣнность для насъ коренится исключительно въ томъ, что найденъ способъ подтверждать реальность явленій, имъ отвѣчающихъ, во всякомъ данномъ случаѣ. Не предносится ли отчасти подобный же способъ повѣрки закона сохраняемости ощущеній въ области явленій гипнотизма? По крайней мѣрѣ изученіе этихъ послѣднихъ убѣждаетъ каждаго, что сохраняемость пережитыхъ впечатлѣній въ насъ несравненно значительнѣе, чѣмъ это принято думать обыкновенно“ **).

Дѣйствительно, если и не пускаться въ рискованныя предположенія объ *абсолютной* сохраняемости всего пережитого нами, мы имѣемъ слишкомъ много основаній признать, что эта сохраняемость имѣетъ очень широкіе предѣлы. Между прочимъ нѣкоторые психологи пытались установить эмпирическія формулы, выражающія отношеніе фактовъ, удерживаемыхъ памятью, къ числу фактовъ забытыхъ, и у нихъ вышло, что это отношеніе обратно пропорціонально логариѳму времени. Эти формулы важны именно тѣмъ, что онѣ формулы логариѳмическія: кто знакомъ съ теоріей логариѳмовъ, зна-

*) Тамъ же, кн. 2 стр. 146—149.
**) Тамъ же, кн. 3, II отд., стр. 154.

сть, что перемѣны чиселъ между громадными предѣлами (напримѣръ 10 и 1000000) измѣняютъ въ десятичной системѣ логариѳмы только между 1 и 6, а это значитъ, что общая сумма сохраняющихся въ нашей памяти представленій должна измѣняться очень медленно. Впрочемъ, какъ бы мы ни рѣшали въ частности эти вопросы, одно остается непоколебимымъ: изъ пережитого нашею душою въ насъ сохраняется гораздо больше, чѣмъ мы сами думаемъ.

V.

Что же выдвигается для разсмотрѣнныхъ до сихъ поръ фактовъ въ качествѣ ихъ физіологическаго объясненія? Физіологи, стремясь опредѣлить форму и характеръ явленій, которыя могли бы составить механическій коррелатъ памяти, пришли къ одному изъ двухъ предположеній. Если ощущеніе, разсматриваемое механически, есть нѣкоторое движеніе частицъ въ нервныхъ центрахъ, то сохраненіе его обусловливается или сохраненіемъ самаго движенія, или сохраненіемъ того равновѣсія, къ которому оно привело нервныя частицы, когда прекратилось. Изъ этой двоякой возможности толкованія получаются двѣ гипотезы: первую можно назвать *динамическою*, вторую *статическою*.

Какъ типическій примѣръ физіолога, защищающаго динамическую гипотезу, Н. И. Шишкинъ приводитъ Люи *) съ его ученіемъ объ органической фосфоресценціи. Люи сопоставляетъ свѣтовые слѣды, оставляемые въ глазу послѣ долгаго разсматриванія ярко освѣщенныхъ предметовъ и заставляющіе нашъ глазъ видѣть изображеніе этихъ предметовъ и тогда, когда ихъ уже нѣтъ передъ нами, съ явленіями фосфоресценціи въ нѣкоторыхъ веществахъ подъ вліяніемъ свѣта, и распространяетъ эту аналогію на всѣ виды субъективныхъ слѣдовъ какъ въ области зрѣнія, такъ и въ сферѣ другихъ чувствъ, при чемъ предполагаетъ, что если эти слѣды и перестаютъ быть явно ощутимыми, они все-таки сохраняются въ сознаніи въ формѣ воспоминанія или даже только стремленія къ воспоминанію. Онъ полагаетъ далѣе, что, подобно тому, какъ каждое ощущеніе реальнаго предмета должно быть эквивалентно какому-нибудь движенію нервнаго центра, такъ и ощущеніе слѣда, а также всякій актъ воспоминанія сопровождаются аналогичными движеніями въ центрахъ. Вся разница между этими движеніями можетъ заключаться только въ различной степени ихъ напряженности. Исчезновенію воспомина-

*) Luys, Le cerveau et ses fonctions. 1876.

нія, по выраженію Люи, будетъ соотвѣтствовать родъ каталептическаго состоянія двигавшихся частицъ, которое всегда будетъ стретиться къ разрѣшенію въ движеніе, а стало быть, и къ проявленію воспоминанія.

Физіологи, несогласные съ динамическою гипотезою (напр., Сержи) высказываютъ противъ нея очень серьезныя возраженія принципіальнаго характера. Они указываютъ, что если нервные центры и могутъ на нѣкоторое время задерживать въ себѣ движенія, происходящія отъ раздраженій, то это время не можетъ быть велико,—въ противномъ случаѣ дѣятельность нервовъ могла бы оказаться совсѣмъ подавленною: новаго ощущенія или вовсе не могло бы возникнуть, или оно было бы совершенно извращено. Въ результатѣ продолжительной жизни мы получили бы мозгъ, настолько измѣнившійся, и съ элементами въ такой мѣрѣ утратившими свою дѣятельность, что ихъ не могъ бы поправить никакой избытокъ питанія. Эти возраженія для насъ очень интересны: въ нихъ нетрудно замѣтить повтореніе тѣхъ самыхъ соображеній, которыя были высказаны раньше по поводу сохраняемости движенія въ вѣсовомъ веществѣ вообще, хотя ни Люи, ни тѣ, кто ему возражалъ, о возможности сохраненія движеній въ веществѣ невѣсомомъ вовсе не думали. Въ самомъ дѣлѣ, сейчасъ изложенныя возраженія можно было бы облечь въ болѣе общую форму, и тогда они получатъ такой видъ: если какой-нибудь системѣ точекъ, матеріальной въ обычномъ смыслѣ этого слова, сообщено слишкомъ много работы, то часть ея пойдетъ на нарушеніе связей, существующихъ между частицами, и это можетъ выразиться не только въ неспособности данной системы къ свойственной ей дѣятельности, но въ физическомъ или химическомъ ея измѣненіи *).

Другая гипотеза—*статическая*—пользуется гораздо большею популярностью въ современной физіологической психологіи. По этой гипотезѣ, память обусловливается сохраненіемъ равновѣсія частицъ, перераспредѣляемыхъ внѣшними раздраженіями. Перераспредѣленіе частицъ въ нервныхъ центрахъ и существующихъ между ними связяхъ составляетъ то, что называется *предрасположеніемъ* или *приспособленіемъ* къ повторенію біологическихъ явленій, къ которымъ въ отдѣльныхъ случаяхъ присоединяется сознаніе,—и тогда мы получаемъ феноменъ памяти. Положимъ, какой-нибудь предметъ одновременно дѣйствуетъ на различные органы нашихъ чувствъ, вызывая въ нихъ раздраженія, которыя передаются нервнымъ центрамъ и рас-

*) Тамъ же, I отд. стр. 152—155.

пространяются по различнымъ сферамъ нервнаго вещества; частыя повторенія такихъ раздраженій перераспредѣляютъ частицы въ этихъ сферахъ и устанавливаютъ между ними механическую связь, такъ что, когда впослѣдствіи раздраженіе распространяется даже только однимъ путемъ и непосредственно задѣваетъ всего одну сферу, оно все-таки вызываетъ движеніе, хотя сравнительно слабое, и въ другихъ сферахъ. Эти отраженныя возбужденія нервныхъ сферъ, поскольку они сопровождаются сознаніемъ, и составляютъ акты воспоминанія. Такъ рисунокъ розы заставляетъ насъ вспоминать ея запахъ, а изображеніе клубники—ея вкусъ.

Нѣтъ никакого спора,—статическая гипотеза выдвигаетъ впередъ фактъ первостепенной важности. Перераспредѣленіе частицъ есть огромный факторъ въ развитіи нервной системы, потому что въ немъ заключается основа ея постояннаго приспособленія къ болѣе быстрому и болѣе полному воспріятію внѣшнихъ раздраженій. И все-таки, чтобы съ помощью его одного объяснять всѣ явленія памяти, надо дѣлать такія механическія натяжки, которыя придаютъ статической гипотезѣ въ ея современномъ видѣ не большее значеніе, чѣмъ какое имѣютъ сравненія памяти съ фотографіей, фонографомъ и т. п. Странное дѣло! Какъ тѣ самые физіологи, которые съ такой проницательностью раскрываютъ недостатки динамической гипотезы, не видятъ, что все то, что они говорятъ противъ нея, отъ слова до слова, можно сказать, и противъ ихъ собственныхъ предположеній. Если мускулы руки или ноги приспособляются къ автоматическому повторенію опредѣленныхъ движеній, то вѣдь это потому только, что всякія ихъ новыя движенія не выходятъ изъ общаго характера прежнихъ и вмѣстѣ съ ними имѣютъ одну общую цѣль—увеличить нашу подвижность. Точно также нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что перераспредѣленіе частицъ въ нервахъ улучшаетъ пути для движеній, вызываемыхъ раздраженіемъ: какъ бы ни были разнообразны такія раздраженія, результатомъ улучшенія пути все-таки остается быстрота ихъ распространенія, меньшая потеря энергіи на постороннія работы и, слѣдовательно, большее ея сохраненіе при передачѣ нервнымъ центрамъ. Наконецъ понятно, что перераспредѣленіе частицъ внутри этихъ центровъ можетъ содѣйствовать развитію ихъ общей чувствительности и воспріимчивости къ движеніямъ.

Однако, когда рѣчь идетъ о нашей памяти, этихъ общихъ предположеній, очевидно, слишкомъ недостаточно: въ этомъ случаѣ надо объяснить сохраненіе не какихъ-нибудь общихъ явленій, а частныхъ или, еще точнѣе, индивидуальныхъ во всей ихъ своеобразности.

Можно ли рѣшить эту проблему ссылкою на перераспредѣленіе частицъ въ нашей нервной системѣ, когда мы знаемъ, что каждое, мгновеніе приноситъ намъ новыя раздраженія, которыя ведутъ за собою все новыя перераспредѣленія нервнаго вещества? Не приходится ли, напротивъ, съ неизбѣжностью предположить, что эти новыя перераспредѣленія должны настолько измѣнять прежнія, что въ результатѣ можетъ получиться лишь забвеніе прошлыхъ ощущеній и совершенное извращеніе новыхъ? Почему думать, что опредѣленное раздраженіе, вызвавшее прежде одновременныя перемѣны въ различныхъ сферахъ нервной дѣятельности, потомъ вызоветъ ихъ опять, хотя всѣ связи между этими сферами, въ промежуткѣ между двумя впечатлѣніями, подвергались всякаго рода видоизмѣненіямъ безчисленное множество разъ? Не слѣдуетъ ли ожидать совсѣмъ обратнаго,—что при такихъ общихъ условіяхъ изображеніе розы вызоветъ запахъ ландыша или даже какую-нибудь музыкальную мелодію, никакого отношенія къ розѣ не имѣющую? „Чѣмъ бы отличалась тогда психическая жизнь отъ постояннаго бреда или помѣшательства?“.

Итакъ, механическая теорія, при объясненіи явленій памяти, никакъ не можетъ признать удовлетворительною статическую гипотезу въ ея современномъ видѣ, подобно тому, какъ она должна отбросить и динамическую гипотезу. Къ этому ее вынуждаетъ ранѣе установленное общее положеніе: никакая энергія не можетъ долго и со всѣми своими индивидуальными признаками сохраняться въ потенціальномъ состояніи въ томъ веществѣ, которое носитъ названіе вѣсомаго. „Поэтому, если пережитыя психическія явленія въ своемъ безконечно разнообразномъ конкретномъ содержаніи въ теченіе неопредѣленно долгаго времени сохраняются въ насъ,—то исчезая изъ сознанія, то опять воскресая передъ нимъ,—въ этомъ нужно видѣть рѣшительное доказательство того, что механическимъ субстратомъ этихъ явленій можетъ быть только *среда невѣсомая*“ *). „Свойства этой среды, знакомыя намъ по явленіямъ оптическимъ и электрическимъ, таковы, что вполнѣ позволяютъ допустить въ ней сохраняемость движеній въ ихъ самыхъ тонкихъ индивидуальныхъ особенностяхъ“ **).

Какую же дѣятельность мы должны приписать невѣсомой средѣ, какъ носительницѣ явленій памяти, въ ея отношеніи къ человѣческому организму? Какъ мы видѣли раньше, въ невѣсомой средѣ наблюдаются процессы двоякаго типа: она или поглощаетъ движенія

*) Тамъ же, кн. 2, стр. 155—158.
**) Тамъ же, кн. 3, стр. 140.

погруженной въ нее матеріальной системы безъ возврата, распространяя ихъ въ пространствѣ по всѣмъ направленіямъ,—какъ это бываетъ, напр., въ свѣтовыхъ явленіяхъ,—или, напротивъ, эти движенія не разсѣиваются, а задерживаются около даннаго тѣла, какъ бы организуются и сами слагаются въ систему, индивидуализованную не менѣе чѣмъ то сочетаніе вѣсомаго вещества, съ которымъ она связана. По какому изъ этихъ двухъ типовъ приходится мыслить дѣятельность невѣсомой среды, какъ субстрата феноменовъ памяти? Въ отвѣтѣ на этотъ вопросъ едва ли возможно какое-нибудь колебаніе: вѣдь если бъ всѣ получаемыя нами впечатлѣнія просто расплывались въ окружающее насъ пространство, то у насъ, очевиднымъ образомъ, не могло бы быть никакой памяти. Итакъ, процессы въ невѣсомой средѣ въ этомъ случаѣ можно мыслить только по второму типу. Движенія, отвѣчающія явленіямъ памяти, должны образовать гармоническое и притомъ индивидуальное цѣлое: можно думать, что они объединяются и сохраняются въ нѣкоторомъ эѳирномъ организмѣ, прочномъ и устойчивомъ, неспособномъ разсѣяться въ пространствѣ. Въ какомъ видѣ тогда представятся для насъ физическія условія происхожденія нашихъ воспоминаній? Едва ли можно сомнѣваться въ томъ, что какъ для перваго возникновенія нашихъ ощущеній, такъ и для ихъ воспроизведенія въ нашемъ сознаніи необходима наличность физико-химическихъ процессовъ въ вѣсомомъ веществѣ нашей нервной системы. Но съ другой стороны, все предшествующее приводитъ насъ къ убѣжденію, что одними этими процессами природа памяти объяснена быть не можетъ. Итакъ, не лежитъ ли ключъ къ рѣшенію проблемы въ предположеніи *взаимодѣйствія* между вѣсомыми элементами нашей нервной системы и организованнымъ невѣсомымъ субстратомъ нашихъ душевныхъ состояній? Коррелатомъ исчезновенія и появленія воспоминаній не окажется ли тогда обмѣнъ движеній между эѳирной средой и средой вѣсомой, такъ что эѳирный организмъ въ своей психической функціи будетъ вмѣстилищемъ запаса безсознательныхъ ощущеній, которыя дѣлаются доступными для нашего обыденнаго сознанія именно въ силу такого обмѣна? *).

Н. И. Шишкинъ не ограничивается доказательствами участія невѣсомой среды въ происхожденіи нашей памяти. Онъ старается дать своей эѳирной гипотезѣ еще болѣе широкую постановку. Между прочимъ онъ указываетъ, что вопросъ о механическомъ коррелатѣ памяти въ психофизическихъ изслѣдованіяхъ обыкновенно связывается

*) Тамъ же, стр. 140.

съ важнымъ вопросомъ о наслѣдственности, и что какое бы воззрѣніе ни высказывалось при рѣшеніи перваго, оно неизбѣжно распространяется и на второй. И вотъ онъ пытается показать, что явленіе наслѣдственности, какъ и явленіе памяти, возможно свести къ механической передачѣ движеній лишь подъ условіемъ допущенія стойкой *невъсомой* среды, въ которой они сохраняются. Обоснованію этого вывода Н. И. Шишкинъ посвящаетъ цѣлый рядъ страницъ въ своей статьѣ „О психофизической энергіи съ точки зрѣнія механической теоріи“ *), высказываетъ по этому поводу много очень оригинальныхъ и остроумныхъ соображеній, но мы не будемъ за нимъ слѣдовать въ эту спеціальную область, которая далеко отвлекла бы насъ. Мое изложеніе и безъ того слишкомъ затянулось и поэтому я остановлюсь только на тѣхъ выводахъ Н. И. Шишкина, которые имѣютъ непосредственное отношеніе къ гипотезѣ эѳирнаго организма, какъ физическаго носителя *душевныхъ* процессовъ.

Изъ предшествующихъ главъ мы уже знаемъ, какъ представлялось Н. И. Шишкину отношеніе механической эволюціи природы къ центрамъ психической силы. Ему казалось, что только силы психическаго, интеллектуальнаго порядка могутъ обладать въ природѣ дѣйствительно созидающею дѣятельностію, — не будь въ ней подобныхъ силъ, ея жизнь давно бы остановилась. Эволюція всего міра, несмотря на огромное разнообразіе и сложность ея формъ, несмотря на видимость прогресса въ ея отдѣльныхъ образованіяхъ, воплощаетъ въ себѣ постепенное разсѣяніе энергіи, неуклонное движеніе къ всеобщей смерти. Въ явленіяхъ психо-физическихъ мы наблюдаемъ черту прямо противоположную: душевная жизнь характеризуется постояннымъ накопленіемъ энергіи въ формѣ ощущеній, чувствъ, актовъ мысли и воли и эквивалентныхъ съ ними движеній. Сущность жизни духа заключается въ непрерывномъ развитіи и ростѣ, въ неудержимомъ расширеніи ея содержанія. И вотъ лишь гипотеза эѳирнаго организма позволяетъ разсматривать это непосредственно ясное для насъ свойство души, какъ ея дѣйствительное свойство, а не какъ простую иллюзію. Съ точки зрѣнія этой гипотезы, напротивъ, явленіе *регресса* въ душевной жизни должно представляться только иллюзорнымъ. „Если эѳирный организмъ существуетъ (а безъ него непонятны самыя элементарныя свойства психическихъ состояній), всякое паденіе и ослабленіе въ насъ психической силы придется разсматривать какъ явленіе кажущееся, зависящее отъ несовершенства обмѣна

*) Тамъ же, стр. 142—156.

движеній между невѣсомою и вѣсомою средою психическихъ феноменовъ, т.-е. въ послѣднемъ результатѣ отъ слабости вѣсомыхъ центровъ сознанія. Между тѣмъ, не эти вѣсомые физико-химическіе центры—настоящіе носители психическихъ явленій; какъ мы видѣли, ихъ окончательнаго источника нужно искать въ эѳирномъ организмѣ. А для эѳирнаго организма можно представить только постоянное накопленіе и удержаніе вызванныхъ энергій; для какихъ-либо разрушительныхъ процессовъ въ немъ нельзя указать никакихъ основаній“ *).

Таковы окончательные выводы, которые получаются съ совершенною неизбѣжностью, если ясно сопоставимъ физически извѣстныя свойства вѣсомаго и невѣсомаго вещества съ показаніями внутренняго и внѣшняго опыта о явленіяхъ памяти, да и обо всемъ ходѣ нашей психической жизни вообще. Когда вдумаемся въ принципіальное значеніе этихъ выводовъ, мы поймемъ, что при нихъ очень многія проблемы, которыя казались безповоротно рѣшенными въ опредѣленномъ смыслѣ для механическаго взгляда на вещи, получаютъ новую постановку и другое освѣщеніе, чѣмъ это принято думать. Къ числу такихъ проблемъ относится и вопросъ о безсмертіи души. Отрицательное рѣшеніе этого вопроса представляется единственно правдоподобнымъ, если всю душевную жизнь разсматривать, какъ исключительную функцію или прямой продуктъ физико-химическихъ элементовъ нашего мозга. Даже если признаемъ для нашей психики двойственный источникъ — въ извѣстныхъ намъ свойствахъ нашей нервной системы, съ одной стороны, и въ дѣятельности какъ-то объединившагося съ нею абсолютно нематеріальнаго духа, съ другой,— проблема безсмертія, по крайней мѣрѣ, въ смыслѣ сохраненія нашей индувидуальной личности, получаетъ видъ неопредѣленный и шаткій Вѣдь нашъ земной индивидуальный опытъ слишкомъ очевидно связанъ съ какими-то общими физическими условіями, съ какимъ-то матеріальнымъ органомъ духа, и если этотъ непосредственный органъ души всецѣло заключается въ нашей нервно-мозговой системѣ, намъ чрезвычайно трудно представить себѣ, во что обратится наше *я*, когда умретъ и разрушится этотъ органъ со всѣмъ, что отъ него зависитъ и что въ немъ хранилось въ теченіе жизни. Пускай нашъ духъ останется; но что же останется отъ жизни духа въ данномъ организмѣ?

---

*) Тамъ же, стр. 141—142.

Между тѣмъ допустимъ, что непосредственнымъ органомъ души является то, что Н. И. Шишкинъ назвалъ „эѳирнымъ организмомъ“, и сейчасъ приведенныя возраженія теряютъ значительную долю своей убѣдительности. Предположимъ даже, никакой нематеріальной души нѣтъ, а что душевная жизнь есть только продуктъ или функція этого невѣсомаго организма,—какія основанія думать, что онъ непремѣнно разрушится, если умретъ организмъ вѣсомый? Напротивъ, въ невѣсомой средѣ приходится прежде всего отмѣтить неограниченную устойчивость формъ энергіи и детальную сохраняемость однажды возникшихъ въ ней состояній. Вѣдь не уничтожается лучъ свѣта отъ того, что разбито стекло, черезъ которое онъ прошелъ, не уничтожается электричество отъ того, что испортилась электрическая машина, не уничтожается тяжесть даннаго вещества отъ того, что оно сгорѣло или было раздроблено на мелкія части? Почему же нашъ эѳирный организмъ долженъ представлять въ этомъ случаѣ полное исключеніе и непремѣнно погибать, когда измѣнились физико-химическіе процессы въ составѣ нашего *вѣсомаго* тѣла?

Рѣшается ли вопросъ о безсмертіи подобными соображеніями? Конечно, нѣтъ. Вѣдь въ нашу обычную вѣру въ безсмертіе входитъ представленіе о *вѣчности* нашей духовной личности. А какой механизмъ,—будь онъ невѣсомый или вѣсомый,—можетъ имѣть притязаніе на абсолютно вѣчное бытіе? Въ этомъ смыслѣ гипотеза безсмертія неизбѣжно предполагаетъ идею о субстанціальной природѣ нашего индивидуальнаго духа. Эта идея далеко не была чужда общему міросозерцанію Н. И. Шишкина. Мы уже знаемъ, что для него душевная жизнь въ своемъ внутреннемъ содержаніи стоитъ внѣ механической картины, и что въ своей окончательной концепціи вселенной онъ именно въ духовныхъ центрахъ существованія видѣлъ источникъ творческихъ силъ, противоборствующихъ тенденціямъ космическаго механизма къ разсѣянію энергіи и всеобщей смерти. Тѣмъ не менѣе въ излагаемыхъ здѣсь разсужденіяхъ онъ на этомъ не останавливается, и понятно почему. Онъ хотѣлъ рѣшать не догматическую, а только критическую задачу. Онъ хотѣлъ показать, что даже съ чисто механической точки зрѣнія и помимо всякихъ спиритуалистическихъ предпосылокъ нѣтъ основанія непремѣнно думать, что при смерти нашего видимаго физико-химическаго организма немедленно должны разрушаться всѣ его психофизическіе продукты: это было бы неизбѣжнымъ только въ томъ случаѣ, если бы все содержаніе психофизическихъ феноменовъ въ насъ было исключительною функціей вѣсомыхъ элементовъ нашей организаціи; разъ этого нѣтъ, разъ мы вы-

нуждены, напротивъ, допустить, что ближайшимъ физическимъ факторомъ нашей душевной жизни является среда невѣсомая, возникаетъ несомнѣнная теоретическая вѣроятность для предположенія, что не все погибаетъ въ нашей психикѣ, когда умираетъ наше тѣло. Будетъ ли это безсмертіе? Нельзя забывать, что въ исторіи человѣческихъ вѣрованій идея безсмертія имѣетъ двоякое значеніе. Въ нашихъ современныхъ христіанскихъ воззрѣніяхъ она безспорно сливается съ мыслью о вѣчномъ существованіи нашего индивидуальнаго *я*. Въ другихъ религіозно-философскихъ системахъ эти два представленія далеко не всегда совпадаютъ между собою и въ нихъ нерѣдко допускается, что индивидуальная душа человѣка, переживъ смерть тѣла, въ своей дальнѣйшей судьбѣ можетъ все-таки потерять свою личную жизнь, растворившись въ безконечномъ Божествѣ, въ Нирванѣ или, наоборотъ, подпавъ окончательной духовной смерти вслѣдствіе глубины своего нравственнаго паденія. Безсмертіе въ этомъ послѣднемъ смыслѣ означаетъ просто переживаніе нашимъ духомъ смерти своего тѣла. Довольно ясно, что о такомъ безсмертіи можно подымать вопросъ и не пускаясь въ умозрительныя соображенія о метафизической природѣ нашей личности: это вопросъ о фактическомъ составѣ нашего существа.

Итакъ, безсмертіе, при допущеніи эѳирнаго организма, какъ непосредственнаго физическаго субстрата нашихъ душевныхъ состояній, получаетъ извѣстную вѣроятность. Эта вѣроятность замѣтно повышается, если взглянемъ на другую сторону проблемы. Наши душевныя состоянія и процессы такъ безконечно разнообразны и сложны, они такъ устойчиво сохраняются въ памяти не только въ своихъ качествахъ, но и въ своей интенсивности, что самъ собою напрашивается выводъ объ очень значительномъ запасѣ механической работы, которая должна происходить или потенціально сохраняться въ нашемъ организмѣ въ соотвѣтствіе съ ними *). Въ самомъ дѣлѣ, пережитыя нами психическія состоянія не только могутъ воскресать передъ нашимъ сознаніемъ въ мельчайшихъ подробностяхъ своихъ качественныхъ различій, они обладаютъ не менѣе неоспоримою способностью воспроизводиться въ насъ съ своею первоначальною силою. Правда, въ обычномъ теченіи нашей душевной жизни воспоминанія гораздо менѣе интенсивны и ярки, чѣмъ были реальныя впечатлѣнія отъ событій, о которыхъ мы вспоминаемъ. Но вѣдь это далеко не общій законъ: рядомъ съ этими ослабленными

*) Тамъ же, кн. 3, стр. 156.

воспроизведеніями прошлаго приходится отмѣтить цѣлые ряды другихъ, въ которыхъ прошлыя впечатлѣнія возстановляются съ прежнею, иногда даже съ увеличенною интенсивностью. Сновидѣнія, бредъ, галлюцинаціи, переживанія прошлыхъ событій подъ вліяніемъ гипнотическаго внушенія раскрываютъ передъ нами неограниченную область психическихъ воспроизведеній, о которыхъ едви ли есть основаніе утверждать, что они слабѣе своихъ первоначальныхъ оригиналовъ. Въ особенности гипнотизмъ, какъ объ этомъ уже было говорено раньше, представляетъ неоцѣненное экспериментальное орудіе для оживленія даже забытыхъ впечатлѣній въ ихъ неотразимой яркости. Извѣстенъ случай съ солдатомъ, которому въ гипнозѣ было внушено вновь пережить одну изъ битвъ франко-прусской войны: онъ съ изумительной реальностью припомнилъ все, что съ нимъ было, а когда дошелъ до того момента боя, въ который его контузило ядромъ, то онъ, какъ громомъ пораженный, упалъ на полъ и, очнувшись, видѣлъ себя уже въ госпиталѣ, куда его въ самомъ дѣлѣ перенесли послѣ сраженія *). Подобные случаи,—а ихъ можно было бы привести очень много и изъ области внушенія, и изъ области самопроизвольныхъ переживаній души въ моменты сильнаго возбужденія, болѣзни и т. п.,—показываютъ, что прошлыя впечатлѣнія въ колоссальномъ количествѣ спятъ въ насъ, потенціально сохраняя всю свою интенсивность, хотя очень многія изъ нихъ никогда не дождутся благопріятныхъ обстоятельствъ, при которыхъ они могли бы пробудиться во всей своей силѣ. А это значитъ, что запасъ потенціальной энергіи, накопленной соотвѣтственно этому неограниченному богатству нашихъ возможныхъ воспоминаній въ нашемъ ли вѣсомомъ или въ эѳирномъ организмѣ, никакъ не можетъ быть малымъ.

Въ „Дополнительныхъ соображеніяхъ“ **) къ своей статьѣ „О психологическихъ явленіяхъ“ Н. И. Шишкинъ дѣлаетъ попытку вычислить общую сумму механической работы, которая должна быть заключена въ человѣческомъ организмѣ, если между физическими процессами въ немъ и психическими данными нашего внутренняго опыта дѣйствительно существуютъ параллелизмъ и соотвѣтствіе. Я не буду подробно передавать хода его вычисленій: онъ самъ приписывалъ имъ очень приблизительное значеніе и видѣлъ въ нихъ скорѣе только схематическую иллюстрацію къ своей мысли, чѣмъ досто-

*) Тамъ же, кн. 3, отд. II, стр. 154.
**) Тамъ же, I отд., стр.147—156.

вѣрный и точный выводъ науки. Я укажу лишь руководящіе пріемы, которымъ онъ въ этомъ случаѣ слѣдовалъ: онъ старался опредѣлить общую сумму психофизической энергіи при *наименьшихъ допущеніяхъ*. Считая эквивалентнымъ ощущенію непосредственно ему предшествующее центральное движеніе въ организмѣ, онъ предполагаетъ, что при порогѣ раздраженія (т.-е. при наименьшемъ изъ внѣшнихъ раздраженій, могущихъ вызвать ощущеніе) механическая работа переходитъ въ ощущеніе безъ потери и безъ пріобрѣтенія. Этимъ самымъ онъ преднамѣренно устраняетъ болѣе вѣроятное, но за то неопредѣленно повышающее цифру окончательнаго результата предположеніе, что раздраженіе дѣйствуетъ на нервные центры только какъ возбудитель скрытой въ нихъ энергіи, и что, слѣдовательно, движеніе въ нихъ, прямо отвѣчающее ощущенію, можетъ содержать значительно больше механической работы, чѣмъ раздраженіе. Съ другой стороны, онъ думаетъ, что потери энергіи раздраженія на работы побочнаго характера, при малыхъ раздраженіяхъ столь незначительны, что ихъ можно игнорировать. Далѣе при вычисленіи общей суммы психофизической энергіи онъ имѣетъ въ виду только одни зрительныя ощущенія и ихъ сохраненіе въ памяти и совсѣмъ игнорируетъ ощущенія другихъ чувствъ, а также внутренніе процессы мышленія, воли, переживаемыхъ нами разнообразныхъ аффективныхъ состояній, хотя и всѣмъ этимъ фактамъ внутренней жизни должна соотвѣтствовать опредѣленная механическая работа. И вотъ, сдѣлавъ всѣ эти завѣдомо понижающія истинный результатъ ограниченія, онъ приходитъ къ выводу, что если бы вся психофизическая энергія въ насъ уходила только на порожденіе однихъ зрительныхъ ощущеній, но при этомъ вся произведенная ею работа сохранялась, то свѣтовыя раздраженія довели бы ее въ теченіе сорока лѣтъ до колоссальной цифры шести милліоновъ килограммометровъ. Не считая однако возможнымъ выдвигать принципъ сохраненія всѣхъ ощущеній, какъ нѣчто безспорное, онъ на основаніи нѣкоторыхъ общихъ соображеній уменьшаетъ эту сумму до двухъ милліоновъ килограммометровъ. Цифра остается все-таки громадная *).

Дѣло не въ томъ, насколько вѣрны эти числа; важенъ связанный съ ними общій результатъ: въ нашемъ организмѣ, въ соотвѣтствіе съ нашею активною и потенціальною психическою жизнью, долженъ быть заложенъ весьма значительный запасъ механической работы. И вотъ возникаетъ простой вопросъ: куда дѣвается весь этотъ запасъ,

*) Тамъ же, стр. 153—155.

когда мы умираемъ? Остается ли онъ гдѣ-нибудь въ своемъ первоначальномъ видѣ? Но не было ли бы это безсмертіемъ въ смыслѣ переживанія нашею психикою нашего тѣла? Или въ моментъ смерти онъ весь цѣликомъ теряетъ свой особый психофизическій характеръ и переходитъ въ другія формы механической энергіи? Но превращеніе такой большой силы въ новыя формы не должно ли было бы выразиться въ разрушительныхъ дѣйствіяхъ на окружающую среду? Умирающій человѣкъ въ такомъ случаѣ не представлялъ ли бы изъ себя очень опасный разрывной снарядъ?

Впрочемъ, мнѣ кажется, я сдѣлаю лучше, если изложу эти недоумѣнія собственными словами Н. И. Шишкина, которыми онъ кончаетъ свою статью „О психофизическихъ явленіяхъ съ точки зрѣнія механической теоріи“. „Когда мы видимъ въ обыкновенной жизни, что умираетъ человѣкъ, полный таланта, творческихъ силъ, поражавшій насъ прежде своими познаніями и нравственными качествами, мы часто въ смущеніи спрашиваемъ себя: куда же дѣвалась эта духовная мощь, которая когда-то въ немъ воплощалась, а теперь безъ остатка покинула то, чему мы отдаемъ послѣднія почести и чего по внутреннимъ процессамъ уже ничѣмъ нельзя отличить отъ всякихъ другихъ органическихъ отбросовъ? И съ чисто-механической точки зрѣнія можно сдѣлать тотъ же вопросъ, хотя въ формѣ болѣе грубой: куда уходитъ огромный запасъ механической работы, отвѣчающій неисчерпаемымъ богатствамъ духовной жизни человѣка, при смерти нашего организма? Остается ли онъ весь внутри организма, переходя въ чисто-потенціальное состояніе? Но мыслимо ли это при постигающемъ весь организмъ разложеніи, поражающемъ прежде всего тѣ его части, въ которыхъ сосредоточена нервная дѣятельность? Или весь онъ превращается въ работы иного порядка, переходя въ кинетическую энергію? Тогда гдѣ, какъ и въ какой формѣ проявляетъ онъ себя при своей несомнѣнно большой величинѣ? Вѣдь человѣческій организмъ, заряженный всѣмъ запасомъ психическихъ дѣятельностей, повидимому долженъ представлять собой такую силу, которая, если бъ она разомъ или въ короткій срокъ обратилась изъ потенціальнаго состоянія въ кинетическое, могла бы произвести весьма замѣтный взрывъ; во всякомъ случаѣ онъ едва ли бы остался совсѣмъ безслѣднымъ для окружающаго міра. Или можетъ быть запасъ психическихъ энергій вовсе не такъ великъ и разсѣивается постепенно и понемногу? Но тогда неуслѣдимое при одномъ умершемъ организмѣ не должно ли все-таки обнаружиться при умираніи очень большого числа ихъ и произвести почти то же, что произошло бы при одномъ,

если бы запасъ энергіи былъ значителенъ и перешелъ бы въ кинетическое состояніе вдругъ? Или наконецъ, тотъ невѣсомый дѣятель, который, по нашему глубокому убѣжденію, является носителемъ всѣхъ прочныхъ накопленій потенціальной энергіи, долженъ доставить ключъ къ разрѣшенію и этой проблемы? Если въ немъ—подлинный механическій субстратъ психическихъ энергій, которыя накопляются въ насъ при жизни,—не онъ ли сохраняетъ ихъ въ себѣ и тогда, когда порвется его прямая связь съ нашимъ организмомъ? Какое изъ этихъ предположеній вѣроятнѣе? Наука при современномъ состояніи знаній не можетъ дать на поставленный вопросъ окончательнаго и рѣшительнаго отвѣта, но уже тотъ фактъ, что эти вопросы можно обсуждать, пользуясь механическими предположеніями, показываетъ, насколько несправедливъ взглядъ, по которому между общими научными посылками механической теоріи и важнѣйшими вѣрованіями спиритуализма существуетъ коренное и непримиримое противорѣчіе“ *).

Такимъ образомъ и въ вопросѣ о безсмертіи Н. И. Шишкинъ приходитъ къ примирительному выводу: между научными посылками механической теоріи и вѣрой въ безсмертіе нашей личности нѣтъ непримиримыхъ противорѣчій. Какъ понять его гипотезу объ эѳирномъ организмѣ? Можно ли просто сказать, что въ ней эѳирному организму приписывается та самая роль, которая раньше признавалась за нашей нервной системой, и что поэтому въ ней то, что намъ болѣе или менѣе знакомо, замѣняется чѣмъ-то совсѣмъ неизвѣстнымъ и гадательнымъ? Такую оцѣнку никакъ нельзя было бы считать справедливой. Н. И. Шишкинъ нервной системы вовсе не устранялъ и не подмѣнялъ ея чѣмъ-нибудь другимъ: фактически принадлежащія ей функціи сохраняются за нею у него въ полной мѣрѣ. Наличная жизнь нашего сознанія въ его глазахъ есть результатъ постояннаго взаимодѣйствія невѣсомой среды съ вѣсовыми элементами нашего физико-химическаго организма. Онъ нисколько не сомнѣвался, что для возникновенія ощущеній нужна передача раздраженія во внутреннія центральныя части нашей нервной системы, или что для пробужденія воспоминаній нужно дѣятельное состояніе тѣхъ нервныхъ клѣтокъ, которыя раньше получили воспроизводимыя впечатлѣнія. Онъ думалъ только, что въ обоихъ случаяхъ въ порожденіи психическаго эффекта должна участвовать невѣсомая среда, и что во второмъ случаѣ,—при пробужденіи воспоминаній,—именно отъ нея зависитъ раздѣльность и точность въ воспроизведеніи пережитыхъ душевныхъ состояній.

*) Тамъ же, I отд., стр. 157—158.

При этомъ невѣсомую среду онъ полагалъ не гдѣ-нибудь въ сторонѣ отъ вѣсомыхъ частей нервной системы, а тамъ же, гдѣ и онѣ, какъ въ нихъ дѣйствующій и ихъ проникающій агентъ. Между тѣмъ невѣсомая среда все равно должна быть допущена, какъ факторъ жизни нервной системы, со всякихъ точекъ зрѣнія, хотя бы въ виду того простого соображенія, что присутствіе этой среды предполагается въ большей части извѣстныхъ намъ процессовъ природы: вѣдь въ нервной системѣ происходятъ же процессы электрическіе, химическіе, въ нихъ обнаруживается дѣйствіе тяжести, а для всего этого эѳирная среда должна быть дана. Вопросъ, стало быть, идетъ только о томъ, не въ этой ли безспорно существующей въ насъ средѣ надо искать условій для тѣхъ свойствъ психофизическихъ явленій, которыя находятся въ явномъ разногласіи съ несомнѣнными свойствами среды вѣсомой. Признаваемая Н. И. Шишкинымъ особая организація эѳирной среды въ виду ея психофизическихъ функцій, конечно, есть только гипотеза; но развѣ не гипотезы и притомъ противорѣчащія самой природѣ вѣсомой матеріи представляютъ тѣ недоговоренныя и туманныя предположенія о нервномъ веществѣ, согласно которымъ оно, несмотря на свою измѣнчивость и постоянное возобновленіе всего своего состава, почему-то въ теченіе долгихъ лѣтъ детально и раздѣльно хранитъ въ себѣ безконечно разнообразные запасы впечатлѣній прошлаго? Въ эѳирной гипотезѣ психофизическихъ явленій по крайней мѣрѣ нѣтъ противорѣчія съ основными свойствами эѳира.

Въ самомъ дѣлѣ, при обсужденіи всѣхъ подобныхъ вопросовъ нельзя не считаться съ важнымъ обстоятельствомъ: физика убѣждаетъ насъ въ присутствіи невѣсомой среды почти на всѣхъ ступеняхъ явленій природы. И ея участіе въ нихъ служитъ вѣрнымъ мѣриломъ ихъ сложности, разнообразія и устойчивости: только по отношенію къ самымъ элементарнымъ, грубымъ и наименѣе устойчивымъ явленіямъ въ окружающемъ насъ веществѣ мы можемъ совсѣмъ игнорировать это участіе. Почему же ради предвзятыхъ философскихъ симпатій и предразсудковъ будемъ мы отрицать участіе невѣсомой среды въ такой области явленій, которая представляетъ самое тонкое, совершенное, разнообразное и внутренноустойчивое изъ всего, что мы знаемъ,—въ нашей собственной душевной жизни?

Всѣ эти соображенія заставляютъ думать, что психологія будетъ вынуждена развиваться въ томъ направленіи, которое ей указываютъ не только физическія, но и біологическія науки (хотя бы въ загадочномъ вопросѣ о наслѣдственности), и рано или поздно признаетъ эѳирный организмъ или что-нибудь ему подобное, какъ ближайшій

физическій коррелатъ нашего душевнаго строя. И если черезъ это нѣкоторыя ея предпосылки совпадутъ съ теряющимися въ сѣдой старинѣ традиціями о двойственности нашего тѣла, она не должна этого пугаться. Вѣдь старыя и прочныя традиціи диктуются обыкновенно хотя и несовершеннымъ, но реальнымъ опытомъ.

VI.

Приблизительно черезъ годъ послѣ появленія статьи „О психофизическихъ явленіяхъ съ точки зрѣнія механической теоріи", Н. И. Шишкинъ напечаталъ въ „Вопросахъ Философіи и Психологіи" *) свою вторую статью, которую озаглавилъ: „О детерминизмѣ въ связи съ математической психологіей". Уже изъ этого заглавія видно, какому вопросу она была посвящена. Помимо очень важныхъ и любопытныхъ замѣчаній по принципіальному вопросу о приложимости математическаго метода къ психологическимъ изысканіямъ въ первой половинѣ статьи, ея главный интересъ заключается въ изслѣдованіи условій рѣшенія проблемы о свободѣ воли. Эта проблема была уже опредѣленно намѣчена въ статьѣ „О психофизическихъ явленіяхъ"; какъ мы уже знаемъ, въ ней Н. И. Шишкинъ старался показать математическую и механическую мыслимость свободы при извѣстныхъ обстоятельствахъ. Въ статьѣ „О детерминизмѣ" онъ дѣлаетъ весьма серьезный шагъ далѣе: онъ пытается доказать, *индетерминизмъ*, по крайней мѣрѣ въ извѣстныхъ предѣлахъ, есть *математически необходимое*, а слѣдовательно и *фактически наличное* свойство психической дѣятельности; свобода не только мыслима, она математически неизбѣжна при безспорно данныхъ фактическихъ условіяхъ душевной жизни. Этотъ выводъ когда-то вызвалъ въ Психологическомъ Обществѣ живое вниманіе къ себѣ, онъ многократно и разнообразно обсуждался и нашелъ горячихъ защитниковъ. Среди нихъ въ особенности приходится упомянуть покойнаго Н. В. Бугаева, въ трудахъ котораго Н. И. Шишкинъ нашелъ математическія посылки для своихъ психологическихъ заключеній. Н. В. Бугаевъ съ убѣжденіемъ и много разъ настаивалъ на совершенной правильности сдѣланнаго Н. И. Шишкинымъ психологическаго примѣненія общихъ математическихъ началъ **).

---

*) Вопросы Философіи и Психологіи, кн. 8.

**) См. мою статью „Философское міровоззрѣніе Н. В. Бугаева". Вопросы Философіи и Психологіи, кн. 72.

Въ своей статьѣ „О детерминизмѣ въ связи съ математической психологіей“ Н. И. Шишкинъ, указавъ на значеніе математическаго метода при изученіи психической жизни, останавливается на той оцѣнкѣ, которая обыкновенно ему дѣлается. Многіе думаютъ, что наиболѣе естественный или даже единственный способъ построенія математической психологіи заключается въ постепенномъ сведеніи вопросовъ психологическихъ къ біологическимъ; біологическіе вопросы, какъ и всякіе физическіе вопросы вообще, должны составлять лишь частный случай механики—науки математической, и поэтому превративъ психологію въ біологію, мы тѣмъ самымъ подчиняемъ ее математикѣ. Однако едва ли можно согласиться съ такой постановкой дѣла; во-первыхъ, въ ней содержится предвзятое предположеніе, будто психическія явленія составляютъ только частный случай явленій біологическихъ, что еще надо доказать; во-вторыхъ, такая постановка невѣрна въ методологическомъ отношеніи. Чтобы внести математическій методъ изслѣдованія, нѣтъ необходимости во что бы то ни стало сводить явленіе къ опредѣленному механическому процессу, что далеко не всегда возможно. Посмотримъ на тѣ способы, какими прилагается математика къ различнымъ отдѣламъ физики: механическая сторона многихъ физическихъ явленій далеко не выяснена удовлетворительно, а между тѣмъ примѣненіе математики привело и для нихъ къ чрезвычайно плодотворнымъ результатамъ. Явленія нашей душевной жизни должны находиться въ аналогическомъ положеніи. Экспериментальная психологія сближается съ математической тѣмъ, что доставляетъ весьма богатый числовой матеріалъ, изъ котораго сами собой напрашиваются числовые законы и такъ называемыя *эмпирическія* формулы. При этомъ нѣтъ никакой нужды въ предвзятыхъ метафизическихъ гипотезахъ; полученныя формулы своимъ составомъ позволяютъ выбирать любой изъ способовъ изслѣдованія—психологическій или психофизіологическій—смотря по тому, интересуетъ ли насъ зависимость психическихъ состояній между собою, или, или мы обращаемъ вниманіе на связь между психическими явленіями и ихъ физіологическими условіями. Правда, эмпирическія числовыя формулы въ такихъ сложныхъ явленіяхъ, каковы душевныя, требуютъ слишкомъ многаго, чтобы признать за ними дѣйствительную всеобщность: на нихъ отражается не только индивидуальное различіе наблюдателей, но въ нихъ оказываются колебанія даже для одного и того же лица, зависящія отъ настроенія данной минуты. Напримѣръ, законъ Вебера объ отношеніи ощущеній къ раздраженіямъ можно считать однимъ изъ самыхъ разработанныхъ и

твердо установленныхъ; а сколько трудовъ исключительно потрачено на одну его провѣрку, причемъ результаты получаются самые противоположные: то онъ подтверждается, то опровергается, то высказывается требованіе его существенныхъ измѣненій. Однако, казалось бы, этому горю можно помочь. Во всякомъ случаѣ было бы весьма цѣлесообразно и плодотворно, если бы изслѣдователи по экспериментальной психологіи принимали свои числовые законы, даже и не совсѣмъ провѣренные, за *гипотезы* и потомъ, подвергая ихъ различнымъ математическимъ преобразованіямъ, добывали такія математическія соотношенія, реальность и всеобщность которыхъ провѣрить было бы несравненно легче. Между тѣмъ, когда экспериментальная психологія изберетъ такой путь, она въ значительной своей части обратится въ теоретическую математическую психологію, т.-е. изъ науки индуктивной станетъ дедуктивной *).

Изъ этого ясно, что математическая психологія требуетъ для своего построенія очень немногихъ простыхъ, но по возможности всеобщихъ эмпирическихъ истинъ или гипотезъ, которыя затѣмъ уже должны расширяться при помощи математическаго анализа и, предваряя опытъ, могутъ руководить экспериментальными изслѣдованіями. Основатель математической психологіи, Гербартъ прежде всего попытался указать такое элементарное и при томъ всеобщее психическое явленіе, которое могло бы лечь въ основу всѣхъ дальнѣйшихъ выводовъ. Онъ остановился на томъ, всѣми такъ или иначе признаваемомъ, фактѣ, что ощущенія, представленія и ихъ болѣе сложные комплексы—образы, сталкиваясь въ сознаніи, какъ бы вступаютъ между собою въ борьбу, которую на современномъ языкѣ можно, пожалуй, назвать „борьбою за существованіе“. Результатомъ этой борьбы бываетъ ослабленіе однихъ представленій, усиленіе другихъ, исчезновеніе третьихъ и новое проявленіе такихъ, которыя казались до этой поры исчезнувшими, Гербартъ, съ помощью очень простыхъ гипотезъ, выразилъ такое взаимодѣйствіе представленій уравненіями и далъ своимъ построеніямъ настолько солидный видъ, что знаменитый математикъ Якоби говоритъ о нихъ такъ: „Я прочелъ психологію Гербата и могу заявить, что если основоположенія, изъ которыхъ выходитъ Гербартъ, справедливы, то каждая страница его труда имѣетъ такое же достоинство, какъ и страница изъ натурфилософіи Ньютона“ **).

---

*) Вопросы Философіи и Психологіи, кн. 8, стр. 110—112.
**) Тамъ же, стр. 112.

Однако, послѣдующая судьба математической психологіи далеко не оправдала такой высокой оцѣнки. Математическая психологія съ момента своего возникновенія въ теченіе нѣсколькихъ дѣсятилѣтій не сдѣлала никакого шага впередъ въ своемъ развитіи. Разочаровались въ ней и сами гербартіанцы: они прямо стали говорить, что простыя логическія разсужденія, основанныя на воззрѣніяхъ Гербарта, дають ничуть не менѣе того, что и выведенныя имъ математическія формулы. Отчего же получился такой печальный результатъ? „Нельзя не признать страннымъ, что математическая психологія, трактуя объ ощущеніяхъ и представленіяхъ, какъ о величинахъ, составляя между ними отношенія и уравненія, для ихъ измѣренія не даетъ никакого масштаба“ *). Ея защитники увѣряютъ даже, что этого масштаба и быть не можетъ. Если такъ, то, конечно, какъ бы ни были остроумно составлены формулы и уравненія, они будутъ безплодны. Ихъ тогда не только нельзя провѣрить на опытѣ, многихъ изъ нихъ и понять будетъ совершенно невозможно. Однако вѣрно ли, что простѣйшія изъ психическихъ явленій, какъ ощущенія и представленія, не имѣютъ никакой мѣры? Думать такъ послѣ изслѣдованій Фехнера уже нѣтъ основаній, Онъ первый указалъ на возможность измѣренія психическихъ фактовъ по крайней мѣрѣ въ области ощущеній. Подобно тому, какъ измѣреніе времени, не смотря на отвлеченность его природы, стало возможнымъ, когда установлена была его связь съ реальными движеніями, напр., съ движеніемъ небеснаго свода, съ переливаніемъ жидкости, съ колебаніемъ маятника и т. д., такъ и для измѣренія ощущеній нужно найти зависимость ихъ отъ какихъ-нибудь внѣшнихъ, доступныхъ прямому наблюденію и опыту явленій. Такими явленіями представляются раздраженія, которыми ощущенія вызваны. если мы знаемъ связь зрѣнія и свѣта, слуха и звука и т. д., мы можемъ напряженіемъ свѣта и звука измѣрять напряженіе зрѣнія и слуха. Отправляясь отъ этого взгляда, Фехнеръ полагаетъ, что если указанная связь можетъ быть выражена математически, весь вопросъ будетъ состоять только въ выборѣ единицы, которая могла бы вполнѣ обезпечить готовый масштабъ. „Но выходя изъ вѣрныхъ и точныхъ наблюденій, Фехнеръ построилъ свою формулу, выражающую связь ощущеній съ раздраженіемъ,—способомъ заключающимъ въ себѣ противорѣчіе по существу, и этимъ самымъ привелъ своихъ послѣдователей ко многимъ недоразумѣніямъ“ **). Въ виду этого Н.

*) Тамъ же, стр. 113.
**) Тамъ же, стр. 114.

И. Шишкинъ подвергаетъ подробному разсмотрѣнію вопросъ о томъ, что есть вѣрнаго въ формулѣ Фехнера и въ чемъ коренится ея несостоятельность.

Теорія Фехнера основывается на признаніи существованія абсолютнаго и относительнаго порога ощущеній. Существуютъ ли въ самомъ дѣлѣ такіе пороги? По глубокому убѣжденію Н. И. Шишкина, они представляютъ строго установленный и постоянный фактъ нашего внутренняго опыта. Абсолютнымъ порогомъ называется та величина раздраженія, при которой ощущеніе впервые начинаетъ замѣчаться. Экспериментальныя изслѣдованія показываютъ, что каждый рядъ ощущеній имѣетъ опредѣленный порогъ въ этомъ смыслѣ, численное значеніе котораго если и колеблется между извѣстными предѣлами, то никакъ не болѣе того, какъ колеблется всякая цифра, добываемая изъ опыта; причины подобныхъ колебаній абсолютнаго порога, зависящихъ отъ утомленія, привычки, воображенія и т. п., при многочисленныхъ опытахъ взаимно покрываютъ другъ друга. Мнѣніе, будто этотъ порогъ можетъ уменьшатся безпредѣльно, объясняется простымъ недоразумѣніемъ: въ такихъ случаяхъ обыкновенно смѣшиваютъ уменьшеніе абсолютнаго порога съ улучшеніемъ способовъ наблюденія или съ воспріятіемъ данныхъ ощущеній въ разныхъ сочетаніяхъ съ другими ощущеніями. Когда, напр., простымъ глазомъ мы не можемъ видѣть длины менѣе одной десятой части линіи, а въ микроскопъ, увеличивающій въ сто разъ, увидимъ одну тысячную ея часть, это совсѣмъ не будемъ значить, что величина абсолютнаго порога въ насъ уменьшилась; все дѣло заключается только въ томъ, что ощущеніе тысячной части линіи, помощью микроскопа, стало тожественнымъ съ ощущеніемъ десятой ея части, видимой простымъ глазомъ. Съ другой стороны, болѣе сложныя явленія, состоящія, напр., въ томъ, что цвѣтная полоса воспринимается иначе, чѣмъ черная, или что бѣлое пятно на черномъ фонѣ замѣчается при такой малой величинѣ, при которой мы не увидали бы чернаго пятна на бѣломъ фонѣ, объясняется вовсе не тѣмъ, что абсолютный порогъ мѣняется и колеблется для однихъ и тѣхъ же ощущеній, а тѣмъ, напротивъ, что для разныхъ ощущеній, или для разныхъ сочетаній ощущеній пороги бываютъ разные, съ постоянной однако величиной. Вообще, всѣ изслѣдованія въ этой области показываютъ, что съ отстраненіемъ случайныхъ внутреннихъ настроеній наблюдателя, съ возможнымъ уменьшеніемъ вліянія сопутствующихъ посторонніхъ ощущеній, численное значеніе абсолютнаго порога стремится къ одной опредѣленной цифрѣ. И это относится не только къ количественной (по сте-

пени ихъ силы), но и къ качественной сторонѣ ощущеній. Доказано, что самый низкій тонъ, нами замѣчаемый, соотвѣтствуетъ 30—32 колебаніямъ въ секунду: при меньшемъ количествѣ колебаній мы слышимъ только шумъ. По всѣмъ признакамъ существуетъ подобная цифра и въ области цвѣтового спектра: „длина спектра при разныхъ свѣтовыхъ источникахъ и у различныхъ наблюдателей колеблется въ опредѣленныхъ предѣлахъ, и можно сказать, что самая вѣроятная цифра для цвѣтового абсолютнаго порога, соотвѣтствующаго крайнему красному концу спектра, есть 458 билліоновъ колебаній въ одну секунду“ *).

Совершенно аналогическія воображенія имѣютъ мѣсто и для *относительнаго* порога ощущеній. Относительный порогъ есть та величина раздраженія, которая должна быть прибавлена къ первоначальному раздраженію, чтобы раньше вызванное имъ ощущеніе едва замѣтно измѣнилось. Постепенное увеличеніе раздраженія схватывается нашимъ ощущеніемъ не сразу, а только тогда, когда приращеніе раздраженія къ прежнему раздраженію имѣетъ одно и то же опредѣленное отношеніе. Если передъ нами двѣсти зажженныхъ свѣчей, и мы прибавимъ къ нимъ еще одну свѣчу, мы не замѣтимъ никакого возрастанія свѣта; напротивъ, прибавленіе къ нимъ двухъ зажженныхъ свѣчей уже будетъ нами замѣчено. Къ пятистамъ горящихъ свѣчей, чтобы разница въ освѣщеніи стала замѣтною, надо прибавить пять свѣчей и т. д. Другими словами только сотая часть уже существующаго напряженія свѣта, прибавленная къ нему, дастъ замѣтить это прибавленіе. Для другихъ ощущеній относительный порогъ значительно больше: напр., чтобы мы замѣтили измѣненіе тяжести, положенной на нашу руку, нужно, чтобы она увеличилась на одну треть своего первоначальнаго вѣса.

Если устранить источники недоразумѣній, указанные по поводу абсолютнаго порога, мы убѣдимся, что и относительный порогъ для всякаго рода ощущеній стремится къ опредѣленному числовому значенію. Случайныя вліянія и здѣсь устраняются многочисленностью и разнообразіемъ наблюденій; какъ и для абсолютнаго порога, усовершенствованіе способовъ наблюденія не ведетъ къ измѣняемости относительнаго порога, а только мѣняетъ условія воспріятія ощущеній. Приходится отмѣтить лишь одинъ фактъ, при изслѣдованіи надъ относительнымъ порогомъ особенно важный. Этотъ фактъ—значеніе нашего вниманія для отчетливости нашихъ ощущеній. Тамъ, гдѣ вни-

*) Тамъ же, стр. 114—116.

маніе отсутствуетъ или временно, какъ это бываетъ при утомленіи, или постоянно, какъ у людей разсѣянныхъ или душевно-больныхъ, тамъ замѣчается увеличеніе относительнаго порога. Наоборотъ, изощреніе вниманія, привычка сосредоточивать его на извѣстныхъ ощущеніяхъ уменьшаетъ этотъ порогъ. Напр., человѣкъ, привыкшій къ глазомѣру, почувствуетъ разницу въ величинѣ отдаленныхъ предметовъ тамъ, гдѣ обыкновенный наблюдатель сочтетъ ихъ равными. Вытекаетъ ли однако изъ подобныхъ фактовъ неустойчивость самаго относительнаго порога? Едва ли они способны отнять у него значеніе постоянной *предѣльной мѣры* тонкости нашихъ ощущеній. Наконецъ, какъ и для абсолютнаго порога можно утверждать существованіе относительнаго порога не только въ количественныхъ, но также и въ качественныхъ ощущеніяхъ. Такъ при постоянномъ увеличеніи числа колебаній звукового инструмента, мы все-таки различаемъ лишь нѣкоторые, для насъ качественно обособленные тоны, находящіеся другъ къ другу въ опредѣленныхъ отношеніяхъ. Вѣроятно, то же самое распространяется и на различіе цвѣтовъ: тотъ фактъ, что при переходѣ отъ крайняго краснаго цвѣта до крайняго фіолетоваго, мы не можемъ прослѣдить непрерывнаго превращенія одного цвѣта въ другой, показываетъ, что и здѣсь слѣдуетъ предположить присутствіе постояннаго относительнаго порога *).

Признавъ существованіе абсолютнаго и относительнаго порога, Фехнеръ на основаніи свойствъ, ими выражаемыхъ, строитъ свою математическую формулу. При этомъ онъ однако дѣлаетъ одно чрезвычайно важное допущеніе: конечныя приращенія раздраженія и ощущенія онъ замѣняетъ *безконечно малыми величинами*; черезъ это и получается извѣстный законъ: ощущеніе въ насъ возрастаетъ, какъ логариѳмъ раздраженія **). Такую замѣну конечныхъ величинъ безконечно малыми можно ли считать удачной? Фехнеръ не замѣчаетъ, что ею онъ собственнымъ руками разрушаетъ самыя основы своей теоріи. Въ самомъ тѣлѣ, по формулѣ Фехнера выходитъ, что *каждому* раздраженію соотвѣтствуетъ свое особое ощущеніе; но признать это, не значитъ ли отказаться отъ самой идеи объ относительномъ порогѣ? Далѣе, изъ этой формулы оказывается, что, при величинѣ раздраженія, равной абсолютному порогу, ощущеніе равно нулю; между тѣмъ психологическое значеніе абсолютнаго порога

*) Тамъ же, стр. 116—119.

**) Его болѣе простая формула: въ то время, какѣ раздраженія растутъ въ геометрической прогрессіи, ощущенія возрастаютъ въ ариѳметической.

только въ томъ и заключается, что при немъ ощущеніе уже возникаетъ, а не отсутствуетъ. Наконецъ, какъ верхъ всякихъ недоразумѣній, изъ нея вытекаетъ, что при раздраженіяхъ ниже абсолютнаго порога ощущенія становятся отрицательными, а при раздраженіи, равномъ нулю, ощущеніе дѣлается отрицательною безконечностью. Какія психологическія явленія подставить подъ эти удивительныя слѣдствія?

Фехнеръ упускаетъ изъ виду тотъ несомнѣнный фактъ, что самое существованіе абсолютнаго и относительнаго порога доказываетъ прежде всего, что ощущеніе есть величина, измѣняющаяся *прерывно*, а не непрерывно, безконечно малыми нарастаніями. „Скачками оно впервые проявляется и скачками возрастаетъ“. При этомъ нужно сдѣлать важную оговорку: эту прерывность, конечно, не слѣдуетъ понимать такъ, будто при ней ощущеніе то возникаетъ, то исчезаетъ, образуя пустые промежутки въ сознаніи,—она обозначаетъ совсѣмъ другое. Подъ непрерывностью, какъ свойствомъ ощущеній, подразумѣвается только, что отъ одного скачка до другого, т.-е. отъ одной воспринятой ощущеніемъ степени интенсивности или количественнаго (а также качественнаго) различія до ближайшей къ ней, ощущеніе должно оставаться однимъ и тѣмъ же, хотя бы раздраженіе при этомъ непрерывно измѣнялось между данными предѣлами, отвѣчающими относительному порогу. Лишь отсутствіе привычки обращаться съ прерывными величинами заставило Фехнера, какъ и многихъ другихъ, внести искусственную непрерывность туда, гдѣ ея нѣтъ, и тѣмъ ограничить и исказить значеніе выведенной имъ формулы. Между тѣмъ тѣмъ признаніе прерывности ощущеній сразу ставитъ задачу ихъ количественнаго измѣренія на совершенно конкрентную почву. Въ окружающей насъ природѣ очень много величинъ, которыя представляютъ совокупность недѣлимыхъ единицъ, и измѣреніе такихъ величинъ совершается по очень простому способу; для нихъ не выбираютъ какого-нибудь условнаго масштаба, а просто считаютъ тѣ недѣлимыя единицы, которыя въ нихъ даны; такъ считаютъ звѣзды на небѣ, жителей въ городахъ, атомы въ молекулахъ и т. д. Ясно, что и наши ощущенія можно разсматривать, какъ совокупность недѣлимыхъ элементарныхъ ощущеній, и счетъ имъ или, что одно и то же, счетъ тѣмъ скачкамъ, которыми одно изъ нихъ переходитъ въ другое, составитъ наиболѣе естественный способъ ихъ измѣренія. „Подобно тому, какъ мы сравниваемъ населеніе двумъ городовъ, дѣля число жителей одного изъ нихъ на число жителей другого, такъ мы должны сравнивать и ощущенія, производимыя, положимъ, двумя линіями или

двумя тонами, раздѣляя одно число скачковъ на другое". Для счета скачковъ формулу Фехнера приходится замѣнить другой, которая имѣла бы въ виду существованіе абсолютнаго и относительнаго порога. Эту формулу легко построить, потому что задача о счетѣ скачковъ тожественна съ опредѣленіемъ числа членовъ геометрической прогрессіи, первый членъ которой—абсолютный порогъ, послѣдній—данное раздраженіе, а знаменатель прогрессіи относительный порогъ; при этомъ надо помнить, что число членовъ можетъ быть только цѣлое. „Если абсолютный порогъ—a, относительный—b, раздраженіе—r, то ощущеніе—s будетъ измѣряться: $s=E\frac{\log\frac{r}{a}}{\log\frac{b+r}{b}}$, гдѣ E есть символъ показывающій что s—непремѣнно цѣлое число" *).

Итакъ, ощущеніе имѣетъ опредѣленную количественную мѣру. Что сказать о нашихъ представленіяхъ? Имѣютъ ли и они измѣримую и опредѣленную величину? Но вѣдь представленіе есть только второй фазисъ существованія ощущенія; о представленіи обыкновенно говорятъ, что оно есть *слѣдъ* ощущенія; если такъ, оно должно слагаться приблизительно изъ тѣхъ же самыхъ элементовъ. Поэтому мы въ правѣ ожидать, что и представленіе, подобно ощущенію, измѣняется скачками. Нашъ внутренній опытъ подтверждаетъ это предположеніе. Въ самомъ дѣлѣ, хотя въ нашемъ умѣ и существуютъ названія для всѣхъ возможныхъ величинъ длины, но мы не имѣемъ непосредственнаго сознанія разницы между представленіемъ, положимъ, одной сажени и сажени съ вершкомъ. Наше стремленіе округлять числа коренится въ этой субъективной равноцѣнности для насъ мало различающихся величинъ. Аналогичныхъ фактовъ можно было бы привести весьма много. Между тѣмъ, вообразимъ себѣ, что для тѣхъ величинъ, которыя подъ именемъ ощущеній и представленій входили въ уравненія математической психологіи, установлена точная мѣра, и эти темные символы сразу получатъ реальный смыслъ и значеніе, и для экспериментальной психологіи откроется широкое поле новыхъ изслѣдованій; формулы Гербарта, Дробиша и Витштейна представятъ богатый запасъ для экспериментовъ въ психологическихъ институтахъ и лабораторіяхъ. Въ видѣ поясняющаго примѣра къ своей мысли, Н. И. Шишкинъ показываетъ выводимость, помощью подстановки конкретныхъ величинъ, эмпирическихъ формулъ Эббингауза и Вольфа

*) Тамъ же, стр. 119—121.

объ отношеніи числа фактовъ, удерживаемыхъ памятью, къ числу фактовъ забытыхъ изъ теоретическихъ формулъ Дробиша. По Дробишу выходитъ, что отношеніе числа фактовъ, удержанныхъ памятью, къ числу забытыхъ должно быть обратно пропорціонально нарастающему *общему чувству* (слагающемуся изъ весьма малыхъ, незамѣтныхъ ощущеній, постоянно приносимыхъ по всѣмъ нервамъ въ поле сознанія). Между тѣмъ, какъ показываютъ психофизическіе опыты, постоянно нарастающее общее чувство есть мѣрило субъективнаго чувства времени, и, съ другой стороны, эксперименты обнаруживаютъ, что субъективно ощутимое время есть логариѳмъ объективнаго. Изъ этого вытекаетъ, что отношеніе числа фактовъ, удерживаемыхъ памятью, къ числу фактовъ забытыхъ—обратно пропорціонально логариѳму времени; но именно это и утверждается въ формулахъ Эббингауза и Вольфа. Не свидѣтельствуетъ ли этотъ примѣръ, что по крайней мѣрѣ въ нѣкоторыхъ случаяхъ формулы математической психологіи могутъ предугадывать выводы опыта *)?

Но всѣмъ этимъ не предрѣшается ли весьма серьезный вопросъ нравственнаго порядка? Если математическая психологія возможна, если ея формулы и уравненія истинны, не получится ли отсюда, что психическія явленія обладаютъ такою же неуклонною предопредѣленностью во всѣхъ своихъ деталяхъ, какая, напримѣръ, наблюдается въ явленіяхъ астрономическихъ? Не выйдетъ ли тогда, что во всякомъ частномъ случаѣ при полнотѣ данныхъ мы должны имѣть возможность предсказать съ совершенной точностью и ходъ мысли, и малѣйшія движенія фантазіи, и весь рядъ поступковъ любого человѣка, какъ мы предсказываемъ наступленіе затменія, путь кометы и т. д.? При детерминистическихъ выводахъ физіологической или какой-нибудь другой психологіи еще возможны принципіальныя сомнѣнія и споры, но математическій выводъ непреложенъ. Если душевныя явленія подчинены строгимъ математическимъ законамъ, какая можетъ быть рѣчь о свободѣ и самоопредѣленіи человѣческой личности? Этотъ вопросъ иногда очень угнеталъ математиковъ, вѣрившихъ въ господство математической закономѣрности надъ душевною жизнію, и они искали въ самой математикѣ чего-нибудь, что хотя бы въ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ случаяхъ допускало неопредѣленность рѣшенія, несмотря на полноту данныхъ, и тѣмъ открывало мѣсто для индетерминистическихъ предположеній. А такъ какъ обыкновенно при этомъ они, подобно психофизіологамъ, питаютъ скрытую надежду на сведе-

*) Тамъ же, стр. 121—123.

ніе психическихъ явленій къ механическимъ, то они невольно видятъ спасеніе только въ томъ, что Буссинескъ назвалъ *бифуркаціей* въ механическихъ вопросахъ.

Нужно ли однако отыскивать такъ далеко и такими обходными путями доказательствъ той истины, что математическая психологія, какой бы точности и строгости она ни достигали, не въ состояніи отрицать свободы въ психической дѣятельности, и что вообще самое рѣшительное подчиненіе душевной жизни математическимъ законамъ не уничтожаетъ въ ней свободы и самоопредѣленія? Доказательство тому лежитъ въ самомъ характерѣ величинъ, съ которыми неизбѣжно обращается психологія. Это величины *прерывныя*, онѣ измѣняются *скачками*. А это обстоятельство, при внимательномъ анализѣ, дастъ всему вопросу о всеохватывающемъ детерминизмѣ психическихъ явленій совершенно новое освѣщеніе.

Какъ показалъ Н. В. Бугаевъ, съ прерывными величинами находятся въ связи другія величины, которыя онъ назвалъ *междупредѣльными* или *произвольными*. Н. И. Шишкинъ такъ выясняетъ ихъ особую природу. „Если двѣ величины измѣняются непрерывно и притомъ въ зависимости одна отъ другой, то каждому значенію одной изъ нихъ будетъ соотвѣтствовать одно опредѣленное значеніе другой. Въ такомъ соотношеніи, напр., находятся время и высота падающаго тѣла. Поэтому мы всегда можемъ предсказать въ любое время, на какой высотѣ будетъ падающее тѣло. Но представимъ себѣ, что изъ двухъ величинъ, связанныхъ между собою, одна измѣняется непрерывно, а другая скачками, такъ что, когда первая получаетъ всѣ возможныя значенія отъ *0* до *10*, другая постоянно будетъ *0*, а въ то время, когда первая измѣняется отъ *10* до *20*, вторая будетъ *1* и т. д. Тогда въ ихъ взаимномъ опредѣленіи будетъ наблюдаться существенная разница. Очевидно, что при всякомъ опредѣленномъ значеніи первой величины будетъ получаться опредѣленное значеніе второй. Если первая, напр., равна *15*, мы не колеблясь скажемъ, что вторая будетъ равна *1*; но разсуждая наоборотъ, мы уже не будемъ имѣть опредѣленности, потому что каждому значенію второй величины будетъ соотвѣтствовать цѣлый рядъ значеній между извѣстными предѣлами. Величинѣ *1* будетъ соотвѣтствовать любая величина отъ *10* до *20*. При зависимости величинъ такого рода не можетъ быть и рѣчи о точномъ предсказаніи однѣхъ величинъ по другимъ. Можетъ случиться, наконецъ, что обѣ зависимыя другъ отъ друга величины измѣняются скачками, и притомъ періоды скачковъ, если можно такъ выразиться, будутъ

неодинаковы. Вопросъ тогда будетъ очень сложенъ. Иногда то первая, то вторая величина должна получать произвольное значеніе; иногда предѣлы, между которыми эта произвольность имѣетъ мѣсто, должны расширяться, или суживаться, или на время исчезать совсѣмъ, такъ что между величинами можетъ тогда установиться совершенно опредѣленное соотношеніе“ *).

Сказанное можно обобщить такъ: функціи величинъ прерывныхъ, или измѣняющихся скачками, суть функціи междупредѣльныя. Что означаетъ это для математическихъ формулъ психологіи? Какъ мы уже знаемъ, ощущенія и представленія суть величины прерывныя; итакъ, въ ихъ соотношеніяхъ съ величинами непрерывными, каковы внѣшнія раздраженія, и въ ихъ взаимныхъ соотношеніяхъ между собою, мы должны ожидать *междупредѣльности* или *произвольности* въ сейчасъ указанномъ смыслѣ. Остановимся сначала на связи ощущеній съ раздраженіями: въ то время, какъ ощущенія измѣняются прерывно, раздраженія мѣняются непрерывно. „И вотъ на основаніи вышеприведенныхъ соображеній легко видѣть, что когда приходится опредѣлять ощущенія по раздраженіямъ, мы всегда получимъ несомнѣнное рѣшеніе; напротивъ, рѣшеніе будетъ всегда междупредѣльное, если придется опредѣлять раздраженія по ощущенію“. Но задача того, что въ обыденной жизни и въ наукѣ называется наблюденіемъ и опытомъ, состоитъ именно въ опредѣленіи раздраженій или воспринимаемыхъ нами внѣшнихъ процессовъ по нашимъ ощущеніямъ; систематическое распредѣленіе и объединеніе наблюденій и опытовъ приводитъ къ умственному построенію объективнаго міра; „слѣдовательно, построеніе объективнаго міра по наблюденію и опыту всегда произвольно въ извѣстныхъ предѣлахъ“. Этотъ выводъ оправдывается даже на самыхъ основныхъ истинахъ науки. Допустимъ, что наши вѣсы достигли до идеальнаго совершенства, и мы можемъ безъ всякой погрѣшности показать, что вѣсъ химически сложнаго тѣла равенъ вѣсу тѣлъ, его составляющихъ, — было ли бы это равенство абсолютно доказано, какъ объективный фактъ? Очевидно, нѣтъ. Какъ бы ни были хороши наши вѣсы, мы не можемъ измѣнить природы нашихъ ощущеній, а вѣдь они все-таки остаются окончательными свидѣтелями воспринятаго нами. Помощью самыхъ чувствительныхъ вѣсовъ мы все же могли бы констатировать лишь фактъ равенства нашихъ ощущеній, а изъ него, въ силу прерывнаго характера нашей ощущающей дѣятельности, полное равенство ихъ вызвав-

*) Тамъ же, стр. 124—125.

шихъ раздраженій никакъ не слѣдуетъ. А если такъ, то вмѣсто закона, что матерія всегда сохраняется, опытъ и наблюденіе даютъ въ сущности другой законъ, что матерія или сохраняется, или увеличивается и уменьшается лишь въ незамѣтныхъ предѣлахъ. И это просто потому, что очень малыхъ колебаній въ вѣсѣ наши ощущенія все равно не уловятъ, какъ бы ни были совершенны наши способы и орудія взвѣшиванія. Подобнымъ же образомъ, тщетны останутся навсегда попытки дополнить теоретическую геометрію эмпирической, чтобы доказать, напр., что сумма угловъ треугольника равна двумъ прямымъ; отъ природы присущая нашимъ чувственнымъ воспріятіямъ неточность будетъ представлять для этого непобѣдимое препятствіе. И если степень научной доказательности закона сохраненія вещества или теоремы объ углахъ треугольника вполнѣ достаточна для нашихъ практическихъ цѣлей, то, напротивъ, сомнѣніе въ ихъ безусловной объективной достовѣрности открываетъ нашей творческой мысли широкое поле для построенія разнообразныхъ, но тѣмъ не менѣе равноцѣнныхъ гипотезъ. „Мы не знаемъ, какой переворотъ въ физическихъ идеяхъ произошелъ бы отъ нарушенія закона сохраненія матеріи въ приписываемомъ ему абсолютномъ значеніи; на подобныя гипотезы физики не наталкивались; но тотъ, кто знакомъ съ высшей геометріей, знаетъ, что сомнѣніе въ упомянутой теоремѣ о равенствѣ суммы угловъ треугольника двумъ прямымъ ведетъ къ сомнѣнію въ безконечности пространства“.

Перейдемъ теперь къ еще болѣе важному вопросу о внутреннихъ процессахъ нашей психической дѣятельности. Какъ на нихъ отражается свойственный нашимъ ощущеніямъ и представленіямъ характеръ прерывности? Гербартъ и его ученики разсматриваютъ внутреннюю жизнь души, какъ разнообразную смѣну представленій, входящихъ въ различныя сочетанія и столкновенія между собой. Представленія, взаимно дѣйствуя другъ на друга, приходятъ наконецъ въ то состояніе, которое Гербартъ называетъ равновѣсіемъ. Ясно, что если въ такомъ уравновѣшенномъ цѣломъ какія-нибудь представленія испытуютъ внутреннія измѣненія (напр., сдѣлаются ярче или тусклѣе, сольются или раздѣлятся), то въ зависимости отъ нихъ измѣнятся и другія представленія: одни изъ нихъ выдвинутся впередъ, другія отступятъ въ темную, безсознательную сферу души. Получится явленіе, которое вообще называется *воспроизведеніемъ* и которое, по Гербарту, составляетъ основу мышленія и творчества. Допустимъ, что все это такъ; спрашивается: будетъ ли протекающая при этомъ въ нашемъ сознаніи цѣпь представленій во всѣхъ своихъ звеньяхъ

съ роковою необходимостью предопредѣлена въ предшествующихъ обстоятельствахъ?

Въ математической психологіи Дробиша путь, который принимаетъ воспроизведеніе представленій, весьма удобно изображается опредѣленной кривой линіей; иначе и быть не могло при непрерывности и однозначности, какія были приписаны элементамъ, входящимъ въ формулу, выражающую этотъ путь. Но вѣдь именно въ этомъ заключалось предвзятое и ошибочное предположеніе: наши представленія не суть непрерывныя, а междупредѣльныя и прерывныя величины. Если такъ, то въ силу общаго правила о взаимной зависимости прерывныхъ величинъ, мы должны признать, что воспроизведеніе можетъ осуществиться по одному изъ *многихъ путей*, равно удовлетворяющихъ вопросу. Пути эти будутъ изображаться *любой кривой*, начерченной на опредѣленномъ кускѣ площади. Предѣлы, ограничивающіе этотъ кусокъ и обусловливающіе внутреннюю равноправность различныхъ путей въ развитіи представленій, могутъ быть болѣе или менѣе широкими, смотря по тому, будутъ ли представленія, начавшія воспроизводиться первыми, быстрѣе или медленнѣе измѣняться сравнительно съ другими, отъ нихъ зависимыми. Какъ же все это понять? Говоря простыми словами,—это значитъ, что въ нашемъ мышленіи и творчествѣ неизбѣжно долженъ присутствовать моментъ произвольности и свободы; произвольность въ смыслѣ математической междупредѣльности необходимо ведетъ за собой *свободу* въ психологическомъ смыслѣ. Эта свобода должна сопровождать всѣ акты нашего сознанія, хотя и неодинаково широко выраженная. „Возьмемъ, напр., отношеніе между образами и ихъ названіями. Если передъ нами какая-нибудь мѣстность, то словесное описаніе ея будетъ болѣе или менѣе предопредѣлено заранѣе; но если намъ дано лишь словесное описаніе этой мѣстности, то воспроизведеніе ея въ образахъ фантазіи допускаетъ безконечный произволъ“ *).

Получается чрезвычайно любопытный результатъ: съ этой точки зрѣнія, даже психологія Гербарта, хотя они всегда служила образцомъ самаго смѣлаго объясненія всѣхъ активныхъ процессовъ души изъ невольнаго механизма первоначальныхъ психическихъ элементовъ, должна приводить къ рѣшительному признанію свободы, если мы только правильно оцѣнимъ тѣ данныя, съ которыми она обращается. Гербартъ и его школа смотрятъ на психическія явленія высшаго порядка—на чувства, страсти, аффекты, на эстетическія и этическія

*) Тамъ же, стр. 127.

явленія души, на рѣшенія воли и т. д.,—не какъ на самостоятельныя, но выводятъ ихъ изъ видоизмѣненія и осложненія представленій, такъ что, для гербартіанской психологіи каждый сложный психическій актъ разлагается на представленія, подобно тому, какъ химически сложное тѣло разлагается на простые элементы. Но при несомнѣнно прерывной природѣ представленій, не означаетъ ли это, что соотношеніе произвольности и междупредѣльности, существующія между отдѣльными представленіями, тѣмъ самымъ должны распространяться и на высшіе психическіе акты, какъ ихъ неотдѣлимый признакъ? И казалось бы, что если это неизбѣжно признать даже для такой механической гипотезы душевныхъ процессовъ, то этотъ выводъ о неотдѣлимости свободы отъ психической дѣятельности тѣмъ болѣе обязателенъ для всякой другой теоріи, для которой чувство и воля не только страдательные результаты слѣпого переталкиванія представленій, а самобытные факты душевной жизни. Правда, для явленій чувства и воли, взятыхъ самихъ по себѣ, мы не имѣемъ пока прямыхъ опытовъ, доказывающихъ ихъ измѣняемость скачками, подобно ощущеніямъ и представленіямъ, однако наше внутреннее самонаблюденіе подтверждаетъ это всѣми своими данными *).

За это прежде всего говоритъ качественное разнообразіе нашихъ эмоціональныхъ и волевыхъ переживаній; за это еще настойчивѣе говоритъ ихъ несомнѣнная и нерасторжимая связь съ ощущеніями и представленіями. Вѣдь каждое наше чувство испытывается нами по поводу чего нибудь, что нами такъ или иначе ощущается или представляется; наши желанія всегда направляются какими-нибудь представляемыми цѣлями; наша воля, образуя свои рѣшенія, избираемыми возможными дѣйствіями. Мыслимо ли, напр., чтобы наша воля выражала себя въ актахъ, однозначно и непрерывно предопредѣленныхъ во всѣхъ своихъ подробностяхъ предшествующими событіями, когда весь матеріалъ, съ которымъ она обращается, состоитъ изъ величинъ прерывныхъ, находящихся между собою въ отношеніяхъ болѣе или менѣе широкой междупредѣльности? При этихъ условіяхъ, напротивъ, не очевидно ли, что если наша воля осуществляется въ какомъ-нибудь внѣшнемъ дѣйствіи, то по ея внутреннему содержанію совершенно такъ же нельзя съ точностью предсказать, ни намъ самимъ, ни постороннимъ наблюдателямъ, количественнаго состава этого внѣшняго физическаго дѣйствія, какъ нельзя по данному ощущенію опредѣлить, какое именно раздраженіе, между извѣстными предѣлами,

*) Тамъ же, стр. 126—120.

его вызвало? Если только внѣшній актъ дѣйствительно вызывается волею, а не какою-нибудь постороннею физическою причиною, она воплотится въ одномъ изъ одинаково возможныхъ дѣйствій между данными предѣлами,—безразлично въ какомъ,—уже на томъ простомъ основаніи, что она не можетъ *оцѣнить* различія между ними, ибо судитъ о вызываемыхъ ею дѣйствіяхъ только по ощущеніямъ и представленіямъ. Говоря иначе, наша воля въ отношеніи къ своимъ внѣшнимъ проявленіямъ можетъ быть только величиной прерывной, т.-е. она не можетъ не обладать присущей ей сферой произвольныхъ дѣйствій. Уже это заставляетъ признать свободу нашей воли, хотя бы по отношенію къ подробностямъ ея физической реализаціи. Но очевидно этимъ однимъ дѣло не должно ограничиваться: вѣдь каждому рѣшенію нашей воли предшествуютъ сложные процессы размышленія, воспоминанія, воображенія, сопоставленія мотивовъ; между тѣмъ въ любомъ изъ этихъ процессовъ элементъ междупредѣльности неизбѣжно присутствуетъ; итакъ, наша воля, постепенно пуская въ ходъ всѣ пружины этого механизма междупредѣльныхъ отношеній, силою вещей вынуждена выбирать между многими одинаково невозможными путями внутренняго творчества, и повидимому, эта свобода одинаковаго выбора должна быть тѣмъ шире, чѣмъ менѣе мы порабощены какимъ-нибудь настроеніемъ, страстью или отдѣльными впечатлѣніями *).

Изъ всего этого ясно, что математическая психологія не только возможна, но что она способна дать много новаго, чего нельзя получить ни съ помощью экспериментальнаго изслѣдованія психическихъ явленій, ни черезъ метафизическое размышленіе надъ ними. Но тѣмъ не менѣе она тѣсно связана и съ экспериментальнымъ и съ умозрительнымъ методомъ. Отъ экспериментальной психологіи она должна брать свои основанія и въ ней искать повѣрки. Съ метафизическимъ пониманіемъ духовной жизни она естественно сближается тѣмъ обстоятельствомъ, что она можетъ быть *только индетерминистической наукой*. „Она едва ли обойдется безъ понятія о нѣкоторой особенной силѣ, производящей такія явленія, которыя никоимъ образомъ не могутъ быть предсказаны впередъ“. Эту силу вмѣстѣ съ Буссине-

*) Въ статьѣ Н. И. Шишкина этотъ ходъ мысли намѣченъ только въ самомъ общемъ и сжатомъ видѣ. Я рѣшился его дополнить моими собственными толкованіями, тѣмъ болѣе, что приведенныя здѣсь соображенія, по крайней мѣрѣ, какъ они были изложены въ моей статьѣ „Философское міровоззрѣніе Н. В. Бугаева“. Вопросы Фил. и Псих. кн. 72 стр. 190, 191, Н. И. Шишкинъ призналъ вполнѣ отвѣчающими его взглядамъ.

скомъ, можно назвать *ультрафизической*, потому что по кореннымъ своимъ признакамъ она не допускаетъ объясненія изъ причинъ механическихъ; далѣе, ей приходится приписать характеръ *творческій*, потому что она по собственному почину вызываетъ дѣйствія, какъ въ области познанія, такъ и въ области фантазіи и воли, которыя не были предопредѣлены въ своемъ данномъ содержаніи предшествующимъ опытомъ. „Но, конечно, всестороннее разсмотрѣніе природы этой силы уже выходитъ изъ сферы математическихъ изслѣдованій“ *).

VII.

Едва ли нужно настаивать, какую огромную важность представляютъ сейчасъ изложенные выводы не только для психологіи, но и для цѣлаго ряда проблемъ общаго философскаго міросозерцанія. Указаніе на мыслимость свободы и творческихъ процессовъ въ психической индивидуальности обыкновенно ставится въ особую заслугу московской математической школы. И вотъ я не могу не отмѣтить, что примѣненіе теоріи прерывныхъ величинъ къ психологическимъ вопросамъ и въ частности къ вопросу о свободѣ воли впервые было сдѣлано Н. И. Шишкинымъ въ его статьѣ „О детерминизмѣ въ связи съ математической психологіей“. Какъ я уже говорилъ раньше, у Н. В. Бугаева онъ нашелъ общее математическое обоснованіе своихъ заключеній; Н. В. Бугаевъ всецѣло къ нимъ примкнулъ, о чемъ заявилъ печатно **), и потомъ неоднократно высказывался согласно съ ними***). Но все же первенство идеи несомнѣнно принадлежитъ Н. И. Шишкину. Между тѣмъ въ этой идеѣ, если безпристрастно въ нее вдуматься, содержатся огромныя послѣдствія: изъ нея вытекаетъ, что свобода есть необходимое свойство души, если только душа вообще проявляетъ свою активность въ чемъ бы то ни было. Если только наши мысли, чувства, желанія, рѣшенія воли оказываютъ другъ на друга дѣйствительное вліяніе и если они дѣйствительно отражаются въ нашихъ внѣшнихъ поступкахъ и направляютъ ихъ, то въ ходѣ нашей внутренней жизни и въ нашемъ внѣшнемъ поведеніи не можетъ не присутствовать моментъ междупредѣльности, произвольности и, стало быть, свободы. Мы не можемъ детально предсказывать теченія душевной жизни ни своей, ни чужой, не можемъ въ подробностяхъ предвидѣть человѣческихъ дѣйствій, и это не толь-

*) Тамъ же, стр. 128.
**) „Вопр. Фил. и Псих.“ кн. 20, стр. 163, 164.
***) Тамъ же, кн. 45, стр. 721, 713.

ко въ виду сложности задачи, но и въ силу отсутствія для нея однозначнаго рѣшенія. Какъ мнѣ неоднократно приходилось указывать, теорія Бугаева-Шишкина тѣмъ и важна, что она обосновываетъ *математическую необходимость* свободы при извѣстныхъ условіяхъ, и этимъ разрушаетъ весьма распространенный предразсудокъ, будто подчиненіе какихъ-нибудь явленій строгимъ математическимъ законамъ всегда представляетъ синонимъ господства роковой необходимости и всецѣлой предопредѣленности надъ всѣмъ ихъ теченіемъ въ ихъ мельчайшихъ особенностяхъ. Психическая активность должна быть свободною и творческою именно въ силу математическихъ законовъ: она не можетъ быть иною, разъ она слагается изъ функціональныхъ зависимостей прерывныхъ величинъ.

Противъ этого иногда дѣлаютъ слѣдующее возраженіе. Условными математическими построеніями нельзя рѣшать вопросовъ о фактической дѣйствительности. Всякій математическій выводъ достовѣренъ лишь въ предѣлахъ своихъ допущеній, но онъ ничего не можетъ предписывать природѣ. Съ точки зрѣнія реальной жизни, прерывныя величины и разнообразная игра ихъ функціональныхъ зависимостей представляютъ лишь продуктъ искусственной математической абстракціи, которымъ нельзя пользоваться для рѣшенія конкретныхъ проблемъ. Математика въ своей собственной области достигаетъ высшей достовѣрности, но она безвластна надъ реальнымъ ходомъ вещей.

Это возраженіе иногда формируется очень краснорѣчиво и остроумно, но все же нельзя не замѣтить его внутренней неясности. Вѣдь если бы математическія познанія не имѣли никакого отношеній къ дѣйствительности и ничему бы о ней не научали, зачѣмъ бы человѣческій умъ сталъ ихъ искать? И развѣ, напр., истины таблицы умноженія или аксіомы геометріи не предрѣшаютъ реальнаго хода событій и въ этомъ смыслѣ не господствуютъ надъ нами? Развѣ присоединяя къ двумъ яблокамъ еще два яблока, я не предвосхищаю того вполнѣ реальнаго событія; что у меня окажется четыре яблока, и развѣ связь этихъ событій не представляется мнѣ не только дѣйствительною, но и совершерно необходимой? Что же понимать подъ безвластіемъ математики надъ природою? Просто ли тотъ фактъ, что въ природѣ нѣтъ идеальныхъ геометрическихъ фигуръ, абсолютно равныхъ единицъ и мѣръ, абсолютно правильныхъ движеній, и что въ этомъ смыслѣ математическія построенія носятъ въ себѣ извѣстный искусственный схематизмъ? Противъ этого, конечно, никто не рѣшится спорить. Но вѣдь это значитъ только, что предметы и явленія реальнаго опыта подчиняются математическимъ законамъ именно

въ той мѣрѣ, въ какой они приближаются по своимъ количественнымъ свойствамъ къ идеальнымъ математическимъ схемамъ. Реальные круги въ природѣ лишь настолько подчиняются въ порядкѣ относящихся къ нимъ фактовъ теоремамъ о кругахъ, насколько они похожи на идеальные круги; выводы, вытекающіе изъ равенства какихъ-нибудь величинъ, относятся къ даннымъ реальнымъ величинамъ лишь настолько, насколько онѣ дѣйствительно равны и т. д. Въ этомъ смыслѣ всѣ математическія истины прилагаются къ реальному міру подъ извѣстными условіями, но эти условія отличаются полною опредѣленностью. Прерывныя величины въ этомъ случаѣ не должны представлять никакого исключенія: ихъ законы и свойства отражаются на реальномъ ходѣ вещей и на ихъ взаимныхъ отношеніяхъ ровно настолько, насколько прерывныя величины вообще присутствуютъ въ дѣйствительной жизни. Если существуютъ реальности съ прерывною природою въ математическомъ смыслѣ этого понятія и если какія-нибудь явленія или даже только часть или сторона явленій въ своемъ возникновеніи зависятъ исключительно отъ нихъ, то эта зависимость должна имѣть междупредѣльный и, стало быть, свободный характеръ. Вѣдь не испытываемъ же мы никакого затрудненія признать, что прерывная природа нашихъ ощущеній не позволяетъ намъ составить абсолютно точную и однозначную картину ихъ вызывающихъ раздраженій; почему же намъ кажется страннымъ и нелѣпымъ предположить, что если нѣкоторыя наши движенія или даже какая-нибудь особенность ихъ (напр. ихъ направленіе) находятся въ исключительной зависимости отъ нашей воли и мысли и не могли бы возникнуть безъ этихъ послѣднихъ, то они при однихъ и тѣхъ же обстоятельствахъ могутъ получить, въ извѣстныхъ предѣлахъ, разный видъ и поэтому ихъ нельзя предсказать? Въ чемъ тутъ разница?

Какъ я понимаю, весь вопросъ въ данномъ случаѣ только въ томъ, суть ли наши психическія состоянія въ самомъ дѣлѣ прерывныя величины и обладаютъ ли они хотя какою-нибудь причинностью по отношенію къ тѣмъ явленіямъ, которыя протекаютъ въ нашемъ душевномъ мірѣ и въ нашемъ физическомъ организмѣ, т.-е. могутъ ли они на нихъ оказывать хотя какое-нибудь прямое вліяніе. Наши психическія состоянія представляютъ ли дѣйствительно величины прерывныя? Послѣ того, что было изложено въ предшествующей главѣ, въ этомъ едва ли можетъ оставаться сомнѣніе. Въ добавленіе укажу только на рѣдко замѣчаемую своеобразность въ отношеніи всякихъ нашихъ психическихъ явленій вообще къ ихъ предполагаемому физическому субстрату, въ чемъ бы его ни искали,—въ видимой нервной

системѣ или въ невидимомъ эѳирномъ организмѣ. Это отношеніе вовсе не есть дѣйствительная параллельность душевныхъ и физическихъ состояній, какъ это принимаютъ обыкновенно. Менѣе всего можно сказать, что для каждаго даже мельчайшаго измѣненія въ нашихъ нервныхъ центрахъ существуетъ свой субъективный показатель въ нашемъ сознаніи, непрерывно мѣняющійся вмѣстѣ съ малѣйшими колебаніями въ нервныхъ процессахъ,—а вѣдь тогда только могла бы быть настоящая рѣчь о *параллелизмѣ* психическаго и физическаго въ насъ. Между тѣмъ приходится утверждать какъ разъ наоборотъ: никакія измѣненія въ нашемъ физическомъ организмѣ не отражаются въ нашей психикѣ сполна и въ своемъ непрерывномъ развитіи,—въ ней отмѣчаются только рѣзкія и значительныя,—такъ сказать суммарныя,—перемѣны въ нашихъ мозговыхъ и нервныхъ клѣткахъ. Насколько мы можемъ догадываться, для того, чтобы возникъ самый элементарный психическій актъ или чтобы въ немъ произошло минимальное измѣненіе, обыкновенно бываетъ нужно одновременное измѣненіе цѣлаго ряда нервныхъ центровъ. Если бъ было иначе, поле нашего сознанія въ каждый данный моментъ вмѣщало бы въ себѣ безконечно больше отдѣльныхъ психическихъ переживаній, чѣмъ оно вмѣщаетъ въ дѣйствительности, — вѣдь мозговая кора слагается изъ невообразимо колоссальнаго количества клѣтокъ. А это значитъ, что не только ощущенія въ ихъ отношеніи къ внѣшнимъ раздраженіямъ, но и всѣ душевныя явленія вообще въ ихъ отношеніи къ физіологическимъ процессамъ нашего мозга, функцію которыхъ они составляютъ, суть величины *прерывныя*.

Наши психическія состоянія оказываютъ ли какое-нибудь прямое вліяніе другъ на друга и на процессы и движенія въ нашемъ тѣлѣ? Наши мысли, чувства, акты воли обладаютъ ли какою-нибудь эффективностью по отношенію хотя бы лишь къ теченію нашихъ идей или движенію нашихъ рукъ и ногъ или они только эпифеноменъ, только сопровождающее обстоятельство, только чисто субъективный миражъ, никакъ не задѣвающій неуклоннаго, непрерывнаго и однозначнаго хода физическихъ процессовъ? Я рѣшительно настаиваю, что абсолютный детерминизмъ человѣческихъ дѣйствій мыслимъ лишь при второмъ предположеніи. Между свободой воли и механическимъ фатализмомъ нѣтъ ничего средняго,—это я неоднократно старался доказать на основаніи общихъ философскихъ соображеній, и въ моихъ глазахъ величайшая заслуга Н. И. Шишкина заключается въ томъ, что онъ далъ этому выводу строгое математическое оправданіе. Или надъ всею нашею дѣятельностью,—и внѣшнею и внутреннею,—безраз-

дѣльно господствуетъ роковое сцѣпленіе механическихъ движеній въ нашихъ нервныхъ центрахъ, нигдѣ не прерываемое, которое одно стягиваетъ наши идеи въ опредѣленную послѣдовательность, заставляя возникать однѣ и исчезать другія, и одно воплощается въ разнообразіи всѣхъ нашихъ поступковъ,—или, если только наша воля и мысль хотя въ чемъ-нибудь выражаютъ себя по своему внутреннему идейному содержанію, въ насъ безспорнымъ образомъ заключена сфера дѣйствительно *свободныхъ* дѣйствій. Эта диллемма рѣдко оцѣнивается, во всей глубинѣ своего смысла. Слишкомъ часто, напр., приходится слышать такое возраженіе: пускай воля наша въ своихъ внутреннихъ психическихъ моментахъ не предопредѣляетъ съ неизбѣжностью тѣхъ дѣйствій, въ которыхъ она реализуется; но между нею и этими дѣйствіями лежитъ цѣлый рядъ физическихъ звеньевъ, въ формѣ предрасположеній, большихъ или меньшихъ удобствъ движенія и т. д., которыя въ каждый данный моментъ заставляютъ возникнуть именно то единственное дѣйствіе, которое произошло. Пускай мнѣ все равно какимъ пальцемъ двинуть,—я все-таки двину тѣмъ, какимъ двинуть легче. На это отвѣчу просто: именно настолько, насколько мое дѣйствіе будетъ предопредѣленно въ своемъ количественномъ и качественномъ составѣ, оно будетъ зависѣть отъ физическихъ звеньевъ, и если въ немъ *все* будетъ предопредѣлено, оно будетъ зависѣть *только отъ нихъ*. Если же идейные мотивы вносятъ въ него что-либудь свое, чего въ немъ безъ нихъ не было бы, то это вносимое отъ воли и мысли не можетъ не имѣть междупредѣльнаго, свободнаго характера. Поэтому если движеніе моего пальца въ самомъ дѣлѣ порождено моей волей и если я при этомъ не воспринимаю психически большей легкости двинуть однимъ пальцемъ, чѣмъ другимъ, то нельзя предсказать, какимъ пальцемъ я двину, хотя бы физически и было извѣстно, какое изъ движеній требуетъ наименьшей затраты. Предопредѣленія нѣтъ, если только психическая причинность существуетъ дѣйствительно, и, наоборотъ, мы должны отказаться отъ всякой психической причинности, если вы увѣрены, что надъ нашими актами тяготѣетъ всеохватывающій детерминизмъ *).

Но существуетъ ли психическая причинность? Мнѣ такъ уже много приходилось писать объ этомъ вопросѣ, что пускаться здѣсь въ его обсужденіе опять было бы едва ли умѣстно. Я знаю, что и, теперь очень много философовъ, которые отъ души готовы вѣрить,

*) См. болѣе подробно мои „Положительныя задачи философіи“, ч. II стр. 321—391.

что если бы Шекспиръ даже совсѣмъ былъ лишенъ сопровождавшаго физико-химическіе процессы его нервной системы психофизическаго эпифеномена,—т.-е. совсѣмъ бы не созналъ за всю свою долгую жизнь ни одной мысли, ни одного ощущенія и ни одного желанія,—то онъ все-таки написалъ бы всѣ свои драмы просто въ силу физико-химическаго строенія своихъ мозговыхъ клѣтокъ, и что всѣ одушевленныя твари въ мірѣ находятся въ томъ же самомъ положеніи по отношенію къ совершоннымъ ими дѣйствіямъ. Но эта утѣшительная вѣра, помимо ея другихъ несообразностей, находится въ явномъ разногласіи съ самыми элементарными требованіями теоріи эволюціи. Если психика своимъ присутствіемъ или отсутствіемъ ничего не мѣняетъ въ реальной жизни, зачѣмъ она тогда вообще возникла, и почему такъ сложно развилась въ безчисленныхъ созданіяхъ на землѣ? Вѣдь въ борьбѣ за существованіе одолѣваютъ лишь такія свойства, которыя полезны; всякія другія атрофируются или, во всякомъ сдучаѣ, имъ нѣтъ никакого основанія неограниченно развиваться.

Статья „О детерминизмѣ въ связи съ математической психологіей“ представляетъ очень важное добавленіе къ „Психофизическимъ явленіямъ съ точки зрѣнія механической теоріи“. Столь нужное въ общемъ представленіи о мірѣ, какъ оно сложилось въ умѣ Н. И. Шишкина, понятіе о свободно дѣйствующей психической силѣ, какъ источникѣ собиранія разнообразныхъ энергій въ міровой машинѣ, получило въ ней конкретную и ясную постановку. Свободная, творческая причинность вышла изъ сферы отвлеченно мыслимыхъ возможностей, для нея были отчетливо указаны условія ея живой реализаціи. И эти условія уже отыскивались не въ искусственныхъ и весьма проблематическихъ схемахъ критическихъ точекъ въ направленіи движущихся тѣлъ,—они полагались въ собственныхъ свойствахъ всякой психики независимо отъ того, съ какими механическими системами она соприкасается. Нельзя не отмѣтить и еще одной серьезной поправки, вносимой въ разсматриваемой статьѣ къ прежнимъ соображеніямъ Н. И. Шишкина. Въ „Психофизическихъ явленіяхъ“ онъ утверждаетъ, какъ нѣчто само по себѣ понятное, совершенную *эквивалентность* ощущеній съ сопровождающими ихъ механическими движеніями. Послѣ статьи „О детерминизмѣ“ онъ уже не могъ разсуждать такъ. Разъ каждому ощущенію одинаково отвѣчаютъ цѣлые ряды возможныхъ движеній между извѣстными предѣлами, то говорить объ его полной эсвивалентности какому-нибудь одному движенію, очевидно, нельзя: въ такомъ случаѣ между ощу-

щеніями и движеніями приходится признать какое-то болѣе общее отношеніе, а не прямую эквивалентность. Эта поправка, конечно, не ведетъ за собою никакихъ существенныхъ измѣненій въ оцѣнкѣ количественной и качественной природы механической работы, накопленной въ соотвѣтствіе съ душевною дѣятельностью. Но ею окончательно устраняется всякій поводъ смѣшивать психическую энергію въ насъ съ механическими движеніями въ физическомъ субстратѣ нашихъ душевныхъ переживаній. Не только нашу нервномозговую систему, но и нашъ эѳирный организмъ нельзя отожествлять съ душою.

Я не буду долго останавливаться на третьей статьѣ Н. И. Шишкина „Пространство Лобачевскаго“ *), которую онъ напечаталъ въ 1894 г. Это была его послѣдняя статья и она исполнена глубокаго интереса **). Но въ виду ея спеціальной темы она мало прибавляетъ къ характеристикѣ его общаго міросозерцанія. Для насъ важны только общіе выводы, къ которымъ онъ приходитъ. Онъ доказываетъ, что пространство Эвклида, пространство Лобачевскаго и пространство Римана, несмотря на свои весьма различныя свойства, представляютъ три равноцѣнныя гипотезы. Мы не можемъ рѣшить, къ какому изъ этихъ трехъ типовъ принадлежитъ наше дѣйствительное, физическое пространство,—для этого у насъ нѣтъ ни умозрительныхъ, ни экспериментальныхъ данныхъ. Въ умозрительномъ отношеніи они всѣ три мыслимы одинаково; что касается опыта, то онъ плохой судья въ подобныхъ тонкихъ вопросахъ, потому что своими чувствами мы только приблизительно воспринимаемъ объективныя различія пространственныхъ величинъ. Мы въ правѣ лишь сказать, что въ практическомъ отношеніи наше обычное представленіе о пространствѣ оказывается вполнѣ достаточнымъ, и что

*) „Вопр. Фил. и Псих.“, кн. 21, стр. 115.

**) Кромѣ того, въ черновыхъ тетрадяхъ Н. И. Шишкина, за его послѣдніе годы, находятся очень любопытныя соображенія объ *обратимыхъ* процессахъ. Обратимымъ процессомъ называется такой, который можетъ быть повторенъ въ обратномъ порядкѣ такимъ образомъ, что его послѣднее звено сдѣлается первымъ, предпослѣднее вторымъ и т. д. до перваго, которое окажется послѣднимъ. Примыкая къ Пуанкарэ, Н. И. Шишкинъ показываетъ, что всякій обратимый процессъ допускаетъ чисто механическое объясненіе, и что, съ другой стороны, для необратимыхъ процессовъ чисто механическое объясненіе невозможно. Между тѣмъ процессы біологическіе, а тѣмъ болѣе психофизіологическіе не обратимы; необратимъ и міровой процессъ въ его цѣломъ. Итакъ, жизнь природы не должна быть выводима изъ механическихъ факторовъ. Въ этихъ же тетрадяхъ встрѣчаются интересныя разсужденія о томъ, что закомъ сохраненія вещества имѣетъ только приблизительный характеръ, и что тоже самое приходится сказать о законѣ сохраненія энергіи, который при этомъ прилагается къ явленіямъ дѣйствительности лишь подъ извѣстными опредѣленными условіями.

поэтому въ нашихъ измѣреніяхъ и вычисленіяхъ мы можемъ, не колеблясь, опираться на геометрію Эвклида. Но съ теоретической точки зрѣнія ни одному изъ указанныхъ трехъ представленій о пространствѣ нельзя дать предпочтенія. Вѣдь потому и возникла геометрія Лобачевскаго, а за нею Римана, что Эвклидовъ постулатъ о пересѣченіи перпендикулярныхъ и наклонныхъ линій не могъ быть доказанъ и что обнаружилась возможность на предположеніи, противоположномъ ему, основать стройную и законченную систему новыхъ теоремъ, не содержащую въ себѣ внутреннихъ противорѣчій. Собственно тутъ нельзя даже говорить о трехъ разныхъ *представленіяхъ* о пространствѣ: „говоря о представленіи пространства, мы употребляемъ слово *представленіе* едва ли точно и законно. Геометрическое пространство по какой бы то ни было системѣ,—пространство Лобачевскаго или Эвклида, это одинаково—скорѣе только *мыслится* нами, нежели *представляется*, оно есть отвлеченное понятіе, а не дѣйствительное, конкретное представленіе. Мы воображаемъ или представляемъ отдѣльныя разстоянія, фигуры, тѣла, но не можетъ быть рѣчи о представленіи пространства, какъ абсолютно однороднаго, безграничнаго цѣлаго: для этого силы нашей фантазіи оказываются слишкомъ слабыми. Однако путемъ символовъ и аналогій мы можемъ все-таки приблизить отвлеченно мыслимое содержаніе геометрическихъ истинъ къ уровню того, что доступно и нашему воображенію; наконецъ, въ окружающей насъ природѣ мы можемъ отыскать такія соотношенія между явленіями, которыя довольно наглядно изображаютъ различные способы пониманія пространства въ его цѣломъ“ *).

Три равноправные типа пониманія пространства, въ связи съ прерывнымъ характеромъ и слѣдовательно неизбѣжной неточностью нашихъ чувственныхъ воспріятій, вносятъ въ міросозерцаніе Н. И. Шишкина моментъ *феноменизма*. Три типа пространства существенно различны по своимъ качествамъ, и міръ окажется совсѣмъ разнымъ, смотря потому, въ какомъ изъ нихъ мы его себѣ представимъ. Достаточно сказать, что пространство Римана конечно, Эвклида—безконечно, а пространство Лобачевскаго, соотвѣтственно современному словоупотребленію, могло бы быть названо *сверхбезконечнымъ*. Разъ мы не знаемъ, какое именно пространство существуетъ въ мірѣ, реальность вещей какъ бы отодвигается отъ насъ, получаетъ проблематическій и загадочный видъ, теряетъ кажущійся обликъ своихъ

*) Тамъ же, стр. 116—117, 134—135.

непосредственно очевидныхъ свойствъ. А между тѣмъ мы не можемъ даже остановиться на представленіяхъ пространства, предполагающихъ только три измѣренія. Быть можетъ, реальное пространство имѣетъ четыре, пять и болѣе измѣреній? Логически этого нельзя считать немыслимымъ *), а нашъ опытъ не въ состояніи предъявить противъ этого рѣшительныхъ возраженій. Тѣмъ не менѣе мы даже отдаленно не можемъ вообразить себѣ, чѣмъ былъ бы міръ, наполняющій такія многомѣрныя пространства. Предъ лицомъ всѣхъ этихъ возможностей вещи теряютъ свою грубую матеріальность, и наше физическое и математическое знаніе обращается лишь въ ряды символовъ, относящихся къ тому, что въ своихъ настоящихъ качествахъ для насъ непостижимо.

Теперь, когда мы подробно ознакомились съ отдѣльными взглядами Н. И. Шишкина, что сказать о его общемъ міровоззрѣніи? Мнѣ кажется, у него никакъ нельзя отнять его позитивно-научнаго характера. Н. И. Шишкинъ тщательно избѣгаетъ метафизическихъ построеній и апріорныхъ выводовъ. Не то, чтобы онъ не вѣрилъ въ умозрѣніе,—онъ хорошо зналъ философскія ученія прошлаго и симпатизировалъ многимъ изъ нихъ. Но онъ не считалъ себя призваннымъ къ умозрительному творчеству и зналъ соединенныя съ нимъ опасности. Его мысль постоянно обращается съ фактами, законами и методами изслѣдованія физики, механики, математики, психологіи. Только разнообразно комбинируя, сопоставляя и обдуманно провѣряя эти данныя, строитъ онъ всѣ свои заключенія. И тѣмъ не менѣе онъ приходитъ къ чрезвычайно смѣлому и строго проведенному идеалистическому взгляду на вещи. Въ самомъ дѣлѣ, всмотримся въ главныя положенія, которыя онъ защищаетъ. Онъ убѣдительно показываетъ, что вселенная была бы *физически невозможна* и противорѣчила бы сама себѣ по всѣмъ своимъ свойствамъ, если бъ она представляла изъ себя чистый механизмъ, въ которомъ нѣтъ никакого мѣста для осмысленныхъ воздѣйствій со стороны силъ нематеріальнаго порядка. Онъ доказываетъ далѣе, что присутствіе такой свободной, осмысленной и творческой силы составляетъ наличный фактъ въ человѣческомъ существованіи и что въ ней лежитъ источникъ всей нашей душевной жизни. Признавая глубокую и тѣсную связь нашихъ душевныхъ переживаній съ процессами нашей физической организаціи, онъ ближайшій органъ духа видитъ не въ физико-химическихъ элементахъ нашей нервной системы, а въ инли-

*) Тамъ же, стр. 126.

видуально обособленной невѣсомой средѣ, которая одна способна объяснить своими установленными наукой качествами раздѣльность и прочную устойчивость нашихъ психическихъ процессовъ. Допустивъ, что въ человѣкѣ свободный духъ имѣетъ устойчивый физическій субстратъ въ эфирномъ организмѣ, онъ приходитъ къ идеѣ индивидуальнаго безсмертія, пріобрѣтающаго чрезвычайно живой и конкретный обликъ. Наконецъ, ограниченность нашей чувственной воспріимчивости, обусловленная прерывною природою нашихъ ощущеній, и одинаковая мыслимость пространствъ самыхъ разнообразныхъ типовъ заставляетъ его признать непостижимость физическаго міра въ его независимыхъ отъ условій нашего наблюденія объективныхъ качествахъ и совершенную проблематичность нашихъ обычныхъ реалистическихъ представленій о немъ.

Получается міросозерцаніе чрезвычайно оригинальное, стройное и въ то же время многостороннее, въ которомъ гармонически сливается скромное сознаніе слабости человѣческихъ познавательныхъ средствъ съ глубокою вѣрою въ безконечный духовный смыслъ жизни. Въ своихъ выводахъ Н. И. Шишкинъ не руководствовался никакими предвзятыми воззрѣніями,—притомъ онъ всегда оставался на почвѣ теоретическихъ вопросовъ. И все же тѣ, кто близко зналъ покойнаго, должны ясно понимать, что его философскія идеи представляли живое отраженіе его вдумчивой личности, его свѣтлой и гуманной души, его непоколебимой вѣры въ нравственныя силы человѣка. Такіе цѣльные, до конца продуманные и перечувствованные взгляды бываютъ удѣломъ только очень серьезныхъ, высоконастроенныхъ, строгихъ къ своей умственной работѣ и хорошихъ людей.

Философскіе взгляды В. Я. Цингера *).

Мм. Гг.! Я хотѣлъ бы высказать нѣсколько замѣчаній о той сторонѣ дѣятельности покойнаго В. Я. Цингера, которая далеко выходила за предѣлы его обычныхъ спеціальныхъ занятій, и которая тѣмъ не менѣе представляется мнѣ чрезвычайно важною для характеристики его удивительно даровитой личности. В. Я. Цингеръ не только былъ замѣчательнымъ математикомъ, вмѣстѣ съ этимъ онъ является однимъ изъ очень талантливыхъ и оригинальныхъ русскихъ философовъ. Немногія статьи его, посвященныя философскимъ вопросамъ, всегда отличаются ясностью основныхъ воззрѣній ихъ автора и своеобразною глубиною его выводовъ. Съ его взглядами можно не соглашаться, но и самый суровый критикъ долженъ отдать справедливость серьезной продуманности и независимой твердости его философскихъ убѣжденій. Однако, при оцѣнкѣ философскихъ работъ В. Я. Цингера нельзя ограничиться только внутренними достоинствами ихъ содержанія: по крайней мѣрѣ, первая изъ нихъ, озаглавленная „Точныя науки и позитивизмъ“ и напечатанная въ Университетскомъ Отчетѣ 1874 года, была крупнымъ общественнымъ событіемъ. Въ ней онъ подвергаетъ безпощадному анализу теоріи корифеевъ позитивистическаго движенія Огюста Конта и Джона Стюарта Милля и дѣлаетъ это въ то время, когда ихъ имена въ глазахъ образованной публики были окружены ореолами непоколебимаго философскаго авторитета. Въ наши дни значеніе этихъ классиковъ позитивизма замѣтно поблѣднѣло; имена Канта, Ницше, Когена, Маха, Авенаріуса, Риккерта, конечно, ближе сердцу современнаго читателя. Но въ семидесятыхъ годахъ прошлаго столѣтія Контъ и Милль пользовались болѣе широкимъ и безспорнымъ признаніемъ, чѣмъ любой изъ современныхъ кумировъ философской мысли. Теперь поклонники Когена не хотятъ считаться въ выводами

*) Читано въ торжественномъ засѣданіи Математическаго Общества, 4 апр. 1908 г., посвященномъ памяти В. Я. Цингера. Напечат. въ Вопр. Фил. и Психологіи кн. 93.

Маха и Авенаріуса, а послѣдователи эмпиріокритицизма нисколько не признаютъ для себя обязательными ученія Канта, Когена или Виндельбанда; авторитеты въ философіи есть и въ наше время и ими даже очень увлекаются, но они, такъ сказать, раздробились. Напротивъ, тогда было гораздо больше единодушія: на почвѣ позитивизма сходились почти всѣ, кто интересовался общими вопросами философіи и науки. И вотъ въ самый разгаръ этой общей вѣры въ позитивную философію В. Я. Цингера выступилъ съ рѣшительной критикой самыхъ ея основъ. Чтобы сдѣлать такой шагъ, надо было имѣть не мало нравственнаго мужества: открыто разрывая съ общепринятыми оцѣнками, В. Я. Цингеръ долженъ былъ себя чувствовать одинокимъ. Антипозитивистическое движеніе въ Россіи только зарождалось: Вл. С. Соловьевъ только начиналъ печатать свой „Кризисъ западной философіи“; Б. Н. Чичеринъ еще всецѣло былъ погруженъ въ свою „Исторію политическихъ ученій“. У В. Я. Цингера не было союзниковъ, на которыхъ онъ могъ бы опереться.

„И тѣмъ не менѣе онъ повелъ нападеніе со всею прямотою своего искренняго ума, не скрывая своихъ мыслей и не смягчая красокъ. Уже на первой страницѣ своей статьи „Точныя науки и позитивизмъ“ онъ называетъ позитивизмъ псевдо-философскимъ ученіемъ. Переходя къ Огюсту Конту, онъ про первые три тома его „Курсы положительной философіи“, посвященные точнымъ наукамъ, говоритъ, что они наполнены „весьма плохимъ и невѣрнымъ изложеніемъ фактовъ изъ области математики, физики, химіи и физіологіи“ *). Онъ ставитъ Конту въ упрекъ его односторонность, самоувѣренность, узость и предвзятость его взглядовъ. Онъ говоритъ между прочимъ**): „Обзоръ математики у Конта представляетъ явленіе въ высшей степени странное: едва ли гдѣ-нибудь можно встрѣтить такую шаткость познаній и несостоятельность разсужденій; съ трудомъ вѣрится, чтобы это могло быть написано человѣкомъ, получившимъ основательное математическое образованіе... Всякій внимательный читатель придетъ къ убѣжденію, что этотъ обзоръ есть нѣчто фальшивое, недодуманное, но съ самоувѣренностью выдаваемое за результатъ глубокомысленныхъ философскихъ соображеній“. И эти обвиненія не остаются голословными: В. Я. Цингеръ подтверждаетъ свой приговоръ подробнымъ и тонкимъ разборомъ важнѣйшихъ пунктовъ ученія Конта о математикѣ и механикѣ***).

---

*) Стр. 44.
**) Стр. 46—47.
***) Тамъ же, стр. 47—59.

Гораздо выше Конта ставитъ В. Я. Цингеръ его знаменитаго послѣдователя Дж. Ст. Милля. „Джонъ Ст. Милль, — говоритъ онъ *), — принадлежитъ къ числу самыхъ талантливыхъ и самыхъ популярныхъ писателей нашего времени; иногда его считаютъ даже первымъ современнымъ мыслителемъ. Во всѣхъ многочисленныхъ сочиненіяхъ его вмѣстѣ съ обширнымъ образованіемъ и начитанностью обнаруживается блестящій полемическій талантъ и рѣзкое остроуміе". Но онъ выдвигаетъ и недостатки Милля: разбросанность, безсистемность и тенденціозность его мысли; „онъ по природѣ—софистъ, опутывающій читателя и самого себя блестящею смѣсью фактовъ цитатъ и остроумныхъ оборотовъ". Въ особенности несостоятельными кажутся В. Я. Цингеру воззрѣнія Милля на природу математическаго познанія и его эмпирическая теорія происхожденія математическихъ истинъ изъ индуктивныхъ обобщеній фактовъ опыта. Страницы, посвященныя критикѣ этой теоріи, могутъ считаться лучшими въ разсматриваемой статьѣ по образцовой ясности изложенія и принципіальной важности руководящихъ взглядовъ. Между прочимъ В. Я. Цингеръ съ особымъ вниманіемъ вскрываетъ элементарныя ошибки въ толкованіи Милля доказательства пятой теоремы Эвклида **).

Я живо помню, какой потрясающій эффектъ произвела эта первая философская статья В. Я. Цингера на нѣкоторыхъ ея читателей, какъ много о ней спорили и какъ горячо обвиняли ея автора за рѣзкость его мнѣній. Что же вдохновило В. Я. Цингера на отважную борьбу съ столь признанными авторитетами? Несомнѣнно, его побуждали къ ней глубочайшія основы всего его міросозерцанія. Наперекоръ широкому господству односторонняго эмпиризма и матеріализма въ его время, онъ за всю свою долгую жизнь оставался убѣжденнымъ защитникомъ духовной сущности сознанія. Въ своей рѣчи на IX Съѣздѣ естествоиспытателей и врачей 1894 г., озаглавленной: „Недоразумѣнія во взглядахъ на основанія геометріи", В. Я. Цингеръ говоритъ: „Послѣдователь эмпиризма уподобляется человѣку, который сталъ бы отрицать всякій смыслъ написаннаго или напечатаннаго на бумагѣ на томъ безспорномъ основаніи, что этого смысла нельзя открыть никакими микроскопическими изслѣдованіями бумаги и чернилъ***). Соотвѣтственно этому, онъ указываетъ два источника человѣческаго познанія: 1) непосредственное сознаніе разума о томъ содержаніи, которое дано въ

*) Тамъ же, стр. 64—65.
**) Тамъ же, стр. 79—82.
***) „Недоразумѣнія во взглядахъ", стр. 5.

немъ самомъ, и 2) чувственныя показанія внѣшняго опыта. Теоретическая цѣна этихъ двухъ источниковъ, по воззрѣнію В. Я. Цингера, весьма различна. Чувственныя воспріятія съ принудительною силою удостовѣряютъ насъ въ существованіи какого-то чуждаго намъ, загадочнаго и полнаго тайнъ матеріальнаго міра, постиженіе котораго составляетъ неисчерпаемую задачу и неотразимую привлекательность естествознанія. Но эти данныя чувственнаго опыта, именно вслѣдствіе ихъ чуждаго происхожденія и неустранимаго несовершенства доставляющихъ ихъ орудій, никогда не могутъ имѣть той безусловной достовѣрности и точности, какая свойственна идеальнымъ показаніямъ разума, на которыхъ зиждется, между прочимъ, и математическое познаніе". По глубокому убѣжденію В. Я. Цингера, только науки, имѣющія характеръ умозрительный, какъ математика, способны обладать совершенною ясностью и непоколебимостью своихъ заключеній, будучи по своему содержанію насквозь проницаемы для нашего ума: въ нихъ мы имѣемъ дѣло съ нашими собственными идеальными построеніями въ ихъ необходимо мыслимыхъ отношеніяхъ между собою. Напротивъ, предметы опыта доступны точному изслѣдованію лишь въ мѣру своего предварительнаго упрощенія, идеализаціи и обобщенія, т.-е. такихъ умственныхъ операцій, которыя сближаютъ эти предметы съ объектами умозрительнаго знанія. Однаго въ опытѣ всегда остается нѣкоторый элементъ, чуждый для нашего сознанія: лучшимъ тому доказательствомъ служитъ фактъ, что въ научномъ языкѣ нѣтъ понятія болѣе неяснаго и неопредѣлимаго, чѣмъ то, которое выражается словомъ „вещество" или „матерія". Съ другой стороны, даже такая точная наука, какъ механика, обладаетъ совершенною и априористическою достовѣрностью только въ томъ своемъ отдѣлѣ, который изучаетъ движеніе и носитъ названіе кинематики: это объясняется глубокою связью этой части механики съ геометріей. „Кинематическія представленія такъ близки и сродны съ геометрическими, что очень часто для наглядности чисто-геометрическихъ изслѣдованій, мы невольно прибѣгаемъ къ представленіямъ перемѣщенія, измѣненія формы и т. п." *). Совсѣмъ иначе обстоитъ дѣло съ динамическими законами механики: „мы можемъ съ одинаковою отчетливостью представить себѣ, что два движущіяся тѣла при столкновеніи совершенно свободно проникаютъ другъ друга, какъ и то, что они при этомъ раздробляются или какъ угодно видоизмѣняются". Поэтому основные

*) „Точныя науки и позитивизмъ", стр. 89.

законы механики остаются въ сущности недоказанными, а признанными произвольно. Такъ, законъ инерціи, очевидно, не можетъ быть вполнѣ доказанъ ни умозрительнымъ, ни опытнымъ путемъ. „Этотъ законъ выводится изъ соображеній, въ которыхъ дѣйствительныя показанія опыта разсматриваютсь въ предѣльной, недостижимой формѣ". Никогда нкиакой опытъ не могъ рѣшить, чтобы движеніе приближалось къ равномѣрному безпредѣльно. „Можно даже сказать, что для большаго согласія съ опытомъ слѣдовало бы признать не законъ инерціи, а законъ убыванія скорости въ нѣкоторой, хотя бы и медленной, прогрессіи". Вообще всякое опытное знаніе представляетъ очень сложное сплетеніе умозрительныхъ и чисто-опытныхъ элементовъ; но только его умозрительные элементы доставляютъ его утвержденіямъ истинную необходимость и всеобщность. Поэтому умозрительнымъ началомъ всегда должно принадлежать первенство въ наукѣ *).

Въ виду такого общаго взгляда, понятно отрицательное отношеніе В. Я. Цингера ко всѣмъ попыткамъ обосновать эмпирическое происхожденіе математическихъ аксіомъ. Не менѣе энергично возстаетъ онъ противъ мнѣнія, будто новыя математическія изслѣдованія въ области геометрической науки—Гаусса, Лобачевскаго, Римана, Гельмгольца и др.—совершенно подрываютъ достовѣрность общепринятой Эвклидовой геометріи. Онъ никакъ не отрицаетъ глубокой пользы подобныхъ изысканій: „ими, съ одной стороны, вызывается разработка новыхъ аналитическихъ пріемовъ; съ другой стороны, полученные результаты находятъ примѣненіе въ разныхъ отдѣлахъ математики и въ свою очередь являются усовершенствованными орудіями изслѣдованія" **). Но все же эти новыя математическія изысканія не только не измѣнили, но и не могли измѣнить прежнихъ основаній геометріи. Достовѣрность этихъ основаній опирается на такой критерій, отвергнувъ который, мы уничтожимъ всякую достовѣрность чего бы то ни было. Основанія геометріи вытекаютъ изъ очевидности,—изъ той очевидности, которая есть *само пространство*,—не какъ отвлеченное понятіе, но какъ живое, дѣятельное представленіе въ нашемъ умѣ. Въ этомъ представленіи мы имѣемъ дѣло съ простѣйшимъ умственнымъ актомъ, не допускающимъ ни сомнѣній, ни доказательствъ. Въ немъ выражается наша коренная способность воображенія или созерцанія (Anschauung), которую вѣр-

*) „Недоразумѣнія во взглядахъ", стр. 5, 6 и д.
**) Тамъ же стр. 4.

нѣе всего было бы называть *умозрѣніемъ*, если бы это слово не употреблялось въ иномъ значеніи. Эта способность не подчиняется никакимъ физическимъ законамъ,—она вполнѣ самобытна,—можно только говорить объ ея подчиненіи законамъ математическимъ, но и это лишь потому, что математическіе законы составляютъ ея существенную принадлежность и основное свойство. Мы можемъ мысленно устранить всѣ матеріальные предметы, но „тогда передъ нашимъ умственнымъ взоромъ предстанетъ образъ безграничной, безконечной, непрерывной, повсюду и по всѣмъ направленіямъ однообразной пустоты,—того абсолютнаго простора, который оказывается необходимою средою и вмѣстилищемъ всѣхъ внѣшнихъ явленій и всѣхъ нашихъ представленій, и который носитъ названіе пространства. Это есть чистое, никакимъ внѣшнимъ чувствамъ недоступное и отъ нихъ совершенно независящее представленіе, съ совершенною полнотою и ясностью открытое для нашего ума. Все, что мы вполнѣ отчетливо усматриваемъ въ пространствѣ, имѣетъ для насъ непосредственную достовѣрность и очевидность. Только благодаря представленію пространства, мы имѣемъ ясныя понятія о раздѣльности и непрерывности, о числѣ и величинѣ, о томъ, что есть цѣлое и что часть, что больше и что меньше и т. д. Какъ аксіомы геометріи, такъ и первыя положенія ариѳметики и анализа получаютъ характеръ безспорныхъ истинъ только чрезъ представленіе пространства“ *). Но если такимъ образомъ въ основѣ всякой математической очевидности лежитъ очевидность нашихъ пространственныхъ созерцаній, то никакой абстрактный анализъ не можетъ измѣнить ихъ или подвергнуть сомнѣнію ихъ показанія: вѣдь въ послѣдней инстанціи онъ всегда самъ опирается на эти созерцанія.

Таковы взгляды, которые В. Я. Цингеръ постоянно проповѣдовалъ устно и въ печати, и которые дѣлаютъ его однимъ изъ чрезвычайно оригинальныхъ русскихъ послѣдователей философіи Канта, мало похожимъ на другихъ неокантистовъ современнаго типа. Для него интуиція пространства есть первоначальная функція разума, лежащая въ основѣ всѣхъ другихъ его функцій: безъ представленія о пространствѣ не можетъ возникнуть ни одно содержательное умственное дѣйствіе и ни одно изъ тѣхъ общихъ понятій, съ которыми постоянно обращается наша мысль. Поэтому роль пространственной интуиціи В. Я. Цингеръ понимаетъ нѣсколько шире, чѣмъ Кантъ:

---

*) Тамъ же, стр. 9.

въ ея оцѣнкѣ онъ скорѣе сближается съ Фихте. У Канта пространство есть специфическая форма чувственнаго воспріятія явленій внѣшняго опыта; въ глазахъ В. Я. Цингера интуиція пространства коренится въ самосозерцаніи разума вообще и поэтому есть условіе всякаго умозрѣнія.

Съ этимъ тѣсно связана другая существенная особенность идей В. Я. Цингера сравнительно съ взглядами обыкновенныхъ кантіанцевъ: въ его міровоззрѣніи какъ бы совсѣмъ отпадаетъ свойственный кантовой философіи *иллюзіонизмъ* и *феноменизмъ*. Съ точки зрѣнія Канта, пространство и время существуютъ только для человѣка и пространственный, и временный порядокъ явленій реализуются только въ человѣческомъ чувственномъ воспріятіи; дѣйствительность вещей сама по себѣ совершенно имъ чужда. Напротивъ, В. Я. Цингеръ видѣлъ въ пространствѣ истинный корень разумности и необходимой законообразности во всякомъ бытіи вообще: лишь пространствомъ вносятся непоколебимыя разумныя нормы въ жизнь міра. Въ этомъ отношеніи В. Я. Цингеръ, въ противоположность субъективному идеализму Канта, является сторонникомъ объективнаго идеализма въ духѣ Шеллинга и Гегеля. Поэтому, съ другой стороны, наша способность умозрительнаго знанія пространственныхъ отношеній служитъ для него величайшимъ свидѣтельствомъ, не односторонне чувственной, а, наоборотъ, высшей, духовной природы человѣка. Только потому, что въ насъ живетъ частица всемірнаго разума, намъ насквозь проницаемо ближайшее осуществленіе разума въ мірѣ.

Тѣмъ самымъ въ борьбу В. Я. Цингера съ крайностями эмпирическаго взгляда вносится моральный и даже религіозный мотивъ: В. Я. Цингеръ настаиваетъ, что эмпиризмъ унижаетъ достоинство человѣка, что онъ дѣлаетъ его рабомъ матеріи. Противъ выводовъ эмпиризма возмущается нравственное чувство, такъ какъ отрицаніемъ духовнаго бытія уничтожается единственная прочная опора этики. Наука и знаніе не должны быть рабами опыта. Вѣрно, что наука должна руководиться не матеріальными, а идеальными стремленіями; но еще вѣрнѣе то, что она основывается не на матеріальныхъ, а на идеальныхъ началахъ. Свѣточъ науки—идеалъ истины. „Но наука есть только одна изъ сторонъ духовнаго бытія и жизни человѣка; тотъ же идеалъ истины является съ другихъ сторонъ, то какъ идеалъ красоты и гармоніи, то какъ идеалъ добра и чести, правды и человѣколюбія; это одинъ и тотъ же идеалъ, тотъ идеалъ, передъ которымъ мы всѣ, безъ различія возрастовъ и положеній, безъ различія взглядовъ и убѣжденій, безъ различія заслугъ и талантовъ,

благоговѣйно преклоняемся, какъ передъ идеалами божественной мудрости и любви“ *).

Этими прочувствованными словами, въ которыхъ вылились самыя задушевныя вѣрованія покойнаго В. Я. Цингера, оканчиваетъ онъ свою блестящую рѣчь о „Недоразумѣніяхъ во взглядахъ на основанія геометріи“.

---

*) Тамъ же, стр. 11.

Личность и міросозерцаніе С. С. Корсакова *).

Почти полтора года прошло со дня кончины С. С. Корсакова. Острое горе лицъ, къ нему близкихъ, успѣло стихнуть и притушиться, но тѣмъ болѣе чувствительна образовавшаяся послѣ него общественная пустота,—тѣмъ неотвязнѣе мысль о незамѣнимости ушедшаго отъ насъ чловѣка. Чѣмъ больше думаешь, тѣмъ тверже укрѣпляется сознаніе, что такіе люди рождаются рѣдко, что великое счастіе для общества, въ которомъ они родятся, и великое горе и ущербъ для него, когда они сойдутъ со сцены. И когда объ этомъ размышляешь, все неотступнѣе становится вопросъ: въ чемъ разгадка натуры такихъ людей, что ихъ дѣлаетъ столь мало похожими на другихъ? Отчего они идутъ такимъ смѣлымъ, оригинальнымъ и въ то же время такимъ вѣрнымъ и никогда ихъ не сбивающимъ путемъ? Отчего вліяніе ихъ такъ сплошь благотворно, а дѣйствія такъ неуклонно безошибочны?

О С. С. Корсаковѣ много было писано и много было сказано. И о всѣхъ этихъ отзывахъ о немъ, отъ кого бы они ни исходили, отъ людей знавшихъ его близко, или отъ лицъ только издали слѣдившихъ за его дѣятельностью,—во всѣхъ нихъ сквозитъ одна общая черта: удивленіе предъ колоссальностью поднятого имъ на себя жизненнаго труда. Того, что онъ сдѣлалъ одинъ въ свою досадно короткую жизнь, могло бы хватить съ избыткомъ, чтобы наполнить существованіе многихъ хорошихъ и талантливыхъ людей. Одно проведеніе начала нестѣсненія и сердечнаго гуманнаго обращенія въ наши такъ еще недавно варварскіе сумашедшіе дома развѣ не составляетъ такой общественной заслуги, которая должна была бы увѣковѣчить его имя въ потомствѣ? А вѣдь это очень малая доля имъ сдѣланнаго. Его дѣятельность вообще не вмѣщается въ одну формулу,—въ одну

*) Рѣчь, произнесенная въ соединенномъ засѣданіи Общества Психологическаго и невропатологовъ и психіатровъ 1 октября 1901 г. Напечат. въ Вопр. фил. и психологіи кн. 60.

краткую характеристику, — для этого она была слишкомъ разно образна и многостороння. С. С. Корсаковъ—это ученый съ признанной европейской репутаціей, это замѣчательный профессоръ, это идеальный директоръ клиники, это самоотверженный общественный дѣятель, обнаруживший во всѣхъ сферахъ общественнаго служенія, на которыя его толкала судьба, поразительный даръ организатора,— это врачъ-безсребреникъ и благодѣтель своихъ паціентовъ,—это безкорыстниый и серьезнный другъ молодежи, наконецъ, это твердый, непоколебимый гражданинъ, горячо любившій Россію и высоко державшій знамя русской науки и русскаго народнаго достоинства.

Но, какъ мнѣ уже пришлось говорить однажды, не въ этомъ разнообразіи талантовъ и дѣлъ состоитъ главная своеобразность личности С. С. Корсакова. Самое любопытное и даже загадочное въ немъ—совершенно исключительный строй его нравственнаго характера. Геніальностью мы называемъ необычайно сильное развитіе положительныхъ творческихъ способностей человѣческаго духа въ какомъ-нибудь опредѣленномъ направленіи. Геніальность можетъ быть качествомъ ума, и тогда мы имѣемъ великихъ мыслителей или знаменитыхъ ученыхъ, отмѣчающихъ своими именами новыя эпохи въ исторіи человѣческой мысли. Геніальность, далѣе, можетъ быть свойствомъ творческой художественной фантазіи, и тогда мы получаемъ великія произведенія искусства. Наконецъ, геніальность можетъ быть признакомъ моральныхъ способностей человѣка, и тогда являются святые, праведные люди, съ необыкновенно яснымъ сознаніемъ долга, съ необыкновенно тонкимъ и отзывчивымъ нравственнымъ чувствомъ съ непоколебимо твердою нравственною волею и непобѣдимымъ господствомъ голоса совѣсти надъ всѣми низменными побужденіями и надъ всѣми обычными слабостями человѣческой природы. Геніальность, въ какой бы то ни было области, вещь очень рѣдкая въ жизни. Но я все-таки рѣшаюсь утверждать, что покойный С. С. Корсаковъ стоялъ на рубежѣ *моральной геніальности*, и въ этомъ былъ самый корень его личности и самое дорогое и незамѣнимое ея качество.

Обыкновенная человѣческая жизнь представляетъ изъ себя капризную ломаную линію, прихотливо мѣняющую самыя разнообразныя направленія и быстро переходящую отъ однѣхъ крайнихъ противоположностей къ другимъ; она какъ бы соткана изъ нравственныхъ подъемовъ и глубокихъ нравственныхъ паденій. Сегодняшній восторженный идеалисть, готовый положить душу за ближнихъ своихъ, завтра превращается въ циническаго скептика, равнодушнаго ко всему

на свѣтѣ, кромѣ самого себя. Кто когда-то возбуждалъ радужныя надежды своими блестящими дарованіями и возвышенными мечтами передѣлать людей и общество, потомъ нерѣдко въ теченіе всей жизни готовъ тянуть жилы изъ всякаго встрѣчнаго, если только это выгодно, или даже просто, если это льститъ мелкимъ побужденіямъ его тщеславія и грубаго властолюбія. Какую огромную роль играетъ въ этихъ нравственныхъ превращеніяхъ возрастъ, перемѣна обстановки, новое общественное положеніе! Въ натурѣ заурядnаго человѣка заключены неисчислимыя и самыя жуткія возможности, въ этомъ источникъ глубокаго трагизма человѣческой судьбы. Оттого вопросъ о воспитаніи и о той общественной средѣ, въ которой живетъ человѣкъ, получаетъ первостепенное и роковое значеніе: вѣдь, все зависитъ отъ того, что скорѣе въ немъ проснется,—человѣкъ или звѣрь, и поглотитъ въ немъ звѣрь человѣка или нѣтъ?

У такихъ людей, каковъ былъ покойный С. С. Корсаковъ, поражаетъ совсѣмъ другая черта: полная неизмѣнность ихъ нравственнаго склада во все продолженіе ихъ жизни, какъ бы длинна она ни была. Ихъ нравственная высота не есть результатъ благопріятной случайности или независящаго отъ нихъ стеченія обстоятельствъ: она составляетъ одно съ ними, она присуща имъ, какъ нѣкоторый прирожденный даръ или талантъ. Это не значитъ, что добро владѣетъ ими, какъ нѣкоторая внѣшняя, слѣпая сила, въ которой они неповинны и неотвѣтственны и которая ихъ принудительно влечетъ, а они ей пассивно подчиняются. Напротивъ, какъ всѣ истинные таланты, такіе люди страшно работаютъ надъ собою; но они не могутъ не работать въ извѣстномъ направленіи, подобно тому, какъ прирожденный музыкантъ не можетъ не играть или прирожденный скульпторъ не можетъ не лѣпить. Оттого вопросъ о воспитаніи для такихъ прирожденно благородныхъ и возвышенныхъ натуръ не имѣетъ того значенія, какъ обыкновенно. Судьба можетъ убить ихъ, искалѣчить, но она не имѣетъ силы ихъ передѣлать, а тѣмъ болѣе превратить въ ихъ собственную противоположность. Невольно чувствуется, что такой человѣкъ, какъ покойный Корсаковъ, могъ бы родиться когда угодно и гдѣ угодно и былъ бы такимъ же, какъ бы ни перемѣнилось его одѣяніе или поприще его дѣятельности. Родись онъ въ древнемъ мірѣ, онъ былъ бы благодушнымъ и человѣколюбивымъ мудрецомъ-философомъ, высокимъ образцомъ настоящей гражданской доблести; родись онъ среди первыхъ христіанъ, онъ могъ бы явиться героемъ-мученникомъ за вѣру, раздавшимъ все имѣніе нищимъ и до мелочей устроившимъ свою жизнь сообразно свѣтлому евангельскому

идеалу; родись онъ въ средніе вѣка, онъ могъ бы оказаться кроткимъ аскетомъ, беззавѣтно самоотверженнымъ слугою несчастныхъ и обездоленныхъ, горячимъ, хотя въ то же время исполненнымъ глубокаго сострадания обличителемъ общественныхъ грѣховъ и неправдъ. Это только разныя жизненныя роли, но человѣкъ, въ нихъ дѣйствующій, одинъ и тотъ же. Все это легко можно вообразить себѣ, но одного никакъ нельзя вообразить: человѣка съ натурой Корсакова, продавшимъ душу за соблазны міра, растоптавшимъ свою совѣсть ради чувственныхъ наслажденій, потерявшимъ жалость къ чужому страданію ради тщеславія или жажды власти, превратившимся въ поборника зла и неправды ради корысти и наживы. Этого фантазія не вмѣщаетъ, потому что это дѣйствительно противорѣчило бы всему естеству его.

Въ самомъ дѣлѣ, основныя черты характера, — необыкновенная совѣстливость и строгость къ себѣ, поразительная гуманность и чуткость къ чужой душевной жизни, безграничная доброта и ничѣмъ невозмутимая кротость, странно сочетавшаяся съ огромною силою воли и твердостью принциповъ и взглядовъ, развились въ Корсаковѣ удивительно рано. Онъ сразу явился на жизненной сценѣ вполнѣ опрѣделенною, литою фигурою, въ которой дальнѣйшему духовному росту, казалось, нечего было прибавить. „Если бы я былъ Діогеномъ, то, встрѣтивъ Корсакова, потушилъ бы фонарь свой“, сказалъ одинъ его товарищъ, еще въ эпоху его студенчества. Но личность Корсакова въ своихъ наиболѣе драгоцѣнныхъ свойствахъ сложилась еще гораздо раньше студенческаго времени. Отъ него сохранилась одна рукопись, которую онъ написалъ, еще будучи одиннадцатилѣтнимъ мальчикомъ, очень коротенькая, но въ высшей степени важная и поучительная по своему содержанію. Она озаглавлена: „правила жизни“. Вдумчивый мальчикъ пытается въ ней формулировать тѣ принципы, соотвѣтственно которымъ онъ хочетъ устроить свою жизнь. Приведу наиболѣе интересныя мѣста этой рукописи.

„Если случится поводъ что нибудь доброе сдѣлать, старайся слѣдовать этому поводу, а отъ всякаго зла уходи или усовѣщевай его прекратить; обличай дѣлающихъ беззаконіе для того, чтобы они раскаялись, но не насмѣхайся надъ недостатками ближняго твоего; слушайся повелѣвающихъ тебѣ добро, но злу всякому препятствуй; давай добрые совѣты даже сопернику твоему, ибо Господь такъ повелѣлъ, отсовѣтывай всякое зло; помогай всегда товарищамъ въ добромъ (по очереди); не неволи брата твоего въ грѣхъ; всякое зло прекращай, а добру вспомоществуй. Аминь“. Въ другомъ мѣстѣ:

„Будь ко всѣмъ справедливъ. Если что получишь, дѣлись и не оставляй себѣ болѣе половины; что даютъ тебѣ въ подарокъ, иногда бери“. Еще: „будь терпѣливъ и сносливъ, прощай всѣмъ и все; не будь лѣнивымъ“. „Будь миротворцемъ, а не разлучителемъ. Люби всѣхъ“.

Кто рѣшится сказать, что это только фразы, только прописныя общія мѣста, которыя малолѣтній моралистъ въ припадкѣ холоднаго резонерства занесъ на бумагу? Напротивъ, какая хорошая и твердая душа сквозитъ въ этихъ предписаніяхъ, сколько въ нихъ наивной искренности, какъ трогательно звучитъ въ нихъ суровая сосредоточенность страшно чуткой совѣсти. Уже тогда, въ этомъ маленькомъ гимназистѣ, жило это неразрывное соединеніе природной доброты и постоянной готовности забыть себя съ огромной нравственной работой и напряженнымъ наблюденіемъ за собою. Какъ ярко сказывается въ этихъ заповѣдяхъ самому себѣ индивидуальность ихъ автора! Какъ характерно это „иногда“ въ предписаніи: „что даютъ тебѣ въ подарокъ, *иногда* прими“. Развѣ не виденъ уже въ этихъ словахъ будущій знаменитый московскій безсребренникъ, съ удивительною изворотливостью ума придумывавшій самые разнообразные и неожиданные поводы, чтобы не брать гонорара за свою врачебную помощь, который онъ принималъ именно только *иногда*?

Черезъ нѣсколько лѣтъ послѣ написанія этихъ „правилъ жизни“ покойный Корсаковъ опять пересмотрѣлъ ихъ и пишетъ о нихъ такъ. „Пусть эта рукопись служитъ мнѣ яснымъ напоминаніемъ прошлаго. Въ ней хотя и немного написано, но въ этихъ наивныхъ словахъ проявляется и высокая преданность Богу, почти безконечная любовь къ Нему и желаніе безкорыстно служить ближнимъ. Вообще, прочитавъ эту тетрадь, можетъ быть, лѣтъ пять спустя послѣ того, какъ я запечаталъ ее, я былъ удивленъ и удивленъ пріятно тѣмъ, что нашелъ въ ней: она для меня останется вѣчнымъ памятникомъ того, какъ я былъ когда-то добръ и хорошъ“. Пересталъ ли онъ однако быть добрымъ и хорошимъ? Можно ли сказать, что онъ когда-нибудь измѣнилъ правиламъ, которыя составилъ еще ребенкомъ? Въ той же позднѣйшей оцѣнкѣ этихъ „правилъ жизни“, изъ которой я сейчасъ сдѣлалъ выписку, онъ говоритъ про себя, что въ эпоху ихъ написанія онъ „былъ почти до сумасшествія религіозенъ“. Впослѣдствіи эта религіозная окраска его взглядовъ на жизнь потеряла свою болѣзненную напряженность. Онъ во многомъ перемѣнился умственно; изученіе науки и философіи заставило его выработать иные взгляды и иныя убѣжденія. Но совсѣмъ ли онъ разорвалъ съ прочувство-

ваннымъ міровоззрѣніемъ своего дѣтства? Я уже не говорю, что практически, въ дѣятельной жизни, трудно быть христіаниномъ лучше, чѣмъ былъ имъ покойный. Но мнѣ кажется, что и въ своихъ основныхъ задушевныхъ вѣрованіяхъ онъ не измѣнился, хотя и не любилъ говорить объ этомъ. За день до смерти онъ сказалъ своей сестрѣ: „передай мамѣ, что я умираю вѣрующимъ“. А вѣдь такіе люди, какъ С. С. Корсаковъ, не лгутъ никогда!

При необыкновенно цѣльной натурѣ покойнаго, у него не могло быть разлада между дѣломъ и мыслью. Поэтому вопросъ объ общемъ философскомъ міросозерцаніи С. С. Корсакова получаетъ огромное значеніе для характеристики его личности. Къ сожалѣнію, детально изложить это міросозерцаніе едва ли возможно. Онъ очень интересовался философскими вопросами, чрезвычайно много размышлялъ, но былъ очень сдержанъ въ выраженіи своихъ принципіальныхъ философскихъ мнѣній. Чтобы воспроизвести ихъ хотя бы въ самомъ блѣдномъ видѣ, приходится сопоставлять отдѣльныя мѣста его сочиненій, обыкновенно посвященныхъ совсѣмъ другимъ вопросамъ, и отрывочныя замѣчанія въ устныхъ бесѣдахъ. Съ одной стороны, С. С. Корсаковъ въ своихъ научныхъ воззрѣніяхъ былъ строгимъ реалистомъ. Реалистомъ онъ являлся и въ своемъ объясненіи фактовъ душевной жизни. Вводныя главы къ изданіямъ его „Курса психіатріи“ представляютъ необыкновенно послѣдовательное, оригинальное и законченное приложеніе физіологическаго принципа объясненій ко всѣмъ психическимъ процессамъ во всей ихъ совокупности. Психическая дѣятельность человѣка тѣсно связана съ физіологическими процессами и составляетъ проявленіе органической жизни, вотъ убѣжденіе, которое лежитъ непоколебимой основой всѣхъ психологическихъ теорій Корсакова. Съ этой стороны на выводы Корсакова могъ бы сослаться самый рѣшительный матеріалистъ. И тѣмъ не менѣе: рѣдко у поборниковъ физіологической психологіи встрѣчается такое ясное сознаніе невозможности физіологически объяснить внутреннюю суть и первое возникновеніе духовной жизни, какое было у покойнаго. Въ этомъ отношеніи можно привести одну въ высшей степени любопытную страницу изъ новаго изданія его курса психіатріи *). Признавъ что механизмъ психической дѣятельности можетъ считаться объясненнымъ въ предшествующемъ изложеніи, онъ продолжаетъ дальше: „но спрашивается, что же пускаетъ въ ходъ этотъ сложный механизмъ, гдѣ ключъ, ко-

*) Стр. 97, 98.

торый его заводитъ? На этотъ вопросъ отвѣчаютъ различно. Есть наблюденія, которыя показываютъ, что если человѣку прекращенъ доступъ всѣхъ ощущеній, то сознательная жизнь прекращается, онъ засыпаетъ. Изъ этого выводятъ, что толчокъ къ дѣятельности психическаго механизма даютъ ощущенія, т.-е. внѣшніе стимулы. Но на это можно возразить слѣдующее: уже для того, чтобы было ощущеніе, нужна *способность воспріятія этого ощущенія;* нужно, чтобы это ощущеніе захватывалось, иначе внѣшній стимулъ дѣйствовалъ бы столько же, сколько онъ дѣйствуетъ на камень или дерево. Способность же схватывать ощущенія указываетъ на то, что существуетъ *стремленіе* къ этому, извѣстная степень активности. А отсюда выводъ тотъ, что только при существованіи активности, т.-е. воли, въ широкомъ смыслѣ слова, и возможна психическая жизнь.—Но если первичный толчокъ для приведенія въ дѣйствіе психическаго механизма даетъ „воля“, понимаемая въ широкомъ смыслѣ слова, то естественнымъ является вопросъ—откуда она сама, откуда ея энергія? Если она только видоизмѣненіе механической энергіи, или это энергія совсѣмъ другого порядка? Вопросъ въ высшей степени важный и глубокій, къ сожалѣнію рѣшаемый многими крайне поверхностно подъ воздѣйствіемъ тѣхъ или другихъ случайныхъ вліяній, односторонняго направленія вниманія или пріобрѣтающаго неопреодолимую силу привычки навязаннаго міросозерцанія. Для рѣшенія его недостаточно современнаго положительнаго знанія и нельзя пренебрегать, какъ совершенно ненужнымъ хламомъ, тѣмъ, что говорятъ такъ называемые метафизики. Зная, какую важную роль въ нашей жизни играетъ творческая работа безсознательной идеаціи, и какъ нерѣдко путемъ интуиціи открываются истины, которыя разсудокъ осмышляетъ лишь впослѣдствіи, мы не можемъ съ невѣжественной насмѣшкой относиться къ тому, что говорятъ многіе высоко-талантливые люди, считающіе себя представителями метафизики, только потому, что эта область умственныхъ изслѣдованій носитъ такое дразнящее названіе“.

Эти сдержанныя слова одного изъ авторитетнѣйшихъ представителей физіологической психологіи въ Россіи являются чрезвычайно важными: они до нѣкоторой степени позволяютъ заглянуть въ самую глубь его интимнаго взгляда на вещи. Искренній реалистъ въ изслѣдованіи и толкованіи изучаемыхъ явленій, Корсаковъ былъ убѣжденнымъ идеалистомъ въ своемъ общимъ пониманіи міра.

Въ этомъ отношеніи сама собой возникаетъ мысль сопоставить Корсакова съ другимъ современнымъ психологомъ, въ своихъ тонкихъ и оригинальныхъ описаніяхъ душевныхъ процесовъ нерѣдко воз-

вышающимся до истинной геніальности: я разумѣю В. Джемса. Джемсъ также убѣжденъ, что психологія должна двигаться въ матеріалистическомъ направленіи, хотя бы ей пришлось вернуться вспять, не достигнувъ цѣли. И онъ также, какъ и Корсаковъ, далеко не матеріалистъ въ своемъ жизненномъ міропониманіи. Между ними можно указать и многія совпаденія въ отдѣльныхъ взглядахъ, хотя я не знаю, изучалъ ли когда-нибудь покойный С. С. Корсаковъ сочиненія Джемса внимательно. Такъ они оба полагаютъ внутреннюю сущность эффектовъ и эмоцій въ чисто физическихъ ощущеніяхъ *); они оба горячо настаиваютъ на недѣлимости психическаго процесса въ его цѣломъ и на неизбѣжномъ участіи всей личности въ каждомъ душевномъ актѣ **). Въ связи съ этимъ Корсаковъ приписываетъ огромную роль личному самочувствію въ душевной жизни и строитъ въ высшей степени остроумную и своеобразную теорію узнаванія прошлаго по воспроизведенію въ насъ прежнихъ оттѣнковъ самочувствія ***).

Какъ я уже сказалъ, по задушевнымъ своимъ убѣжденіямъ Корсаковъ былъ глубокій идеалистъ. Физіологическая точка зрѣнія на психическую жизнь была для него только научнымъ методомъ изслѣдованія, а не раскрытіемъ полной и окончательной истины о существѣ души: эту истину онъ чуялъ въ иной области. Онъ вѣрилъ въ присутствіе независимаго духовнаго начала во вселенной и въ его направляющее господство надъ ея стихійнымъ механизмомъ. А эта вѣра влекла за собою другую: въ непремѣнное торжество въ мірѣ добра и нравственной правды, Немногіе вѣрятъ крѣпче его въ очищеніе зла и страданій благою силою высшаго свѣта. Человѣкъ долженъ быть носителемъ этой очищающей и спасающей мощи. „Спасеніе,—говоритъ Корсаковъ въ частномъ письмѣ изъ Байрейта, написанномъ по поводу представленія Вагнеровскаго Персифаля,—спасеніе лежитъ въ душевной чистотѣ, простотѣ и въ чуткомъ воспріятіи всякаго страданія и энергіи въ достиженіи цѣли избавленія людей отъ страданія“. Наканунѣ смерти, 30 апрѣля 1900 г., С. С. Корсаковъ набросалъ стихотвореніе. Въ этомъ стихотвореніи изображается, какъ бурное море, въ нетерпѣливомъ порывѣ, стремится смыть горе съ мрачныхъ сѣрыхъ скалъ и не можетъ достать до ихъ вершинъ. Но вотъ востокъ засіялъ яркимъ свѣтомъ: подымается солнце и шлетъ морю горячіе лучи. Согрѣтыя капли водъ возносятся

---

*) Стр. 70.
**) Стр. 67.
***) Тамъ же.

къ небу, сбираются въ благодатныя тучи и, пролившись дождемъ, уносятъ горе съ самыхъ отдаленныхъ высотъ. Мысль этого стихотворенія проста: самыя недосягаемыя вершины страданія и мрака должны быть омыты теплыми слезами, которыя вызоветъ лучезарная сила вѣчной любви.

Что же это? Случайная свѣтлая мечта? Но умирающіе праздным мечтаніямъ не предаются. Когда С. С. Корсаковъ слабѣющею рукою писалъ это предсмертное стихотворевіе, ему оставалось жить только нѣсколако часовъ, и онъ зналъ объ этомъ. Скорѣе слѣдуетъ думать, что въ этихъ безхитростныхъ, трогательныхъ строкахъ вылилась самая суть его пониманія смысла жизни. Когда прочитаешь эти горячо прочувствованные стихи и подумаешь, какъ и когда они были написаны; невольно приходится сказать: онъ жилъ, какъ вѣрилъ, и вѣрилъ, какъ жилъ!

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Декартъ, какъ основатель новаго философскаго и научнаго міросозерцанія.. 7
Лейбницъ..... 34
Ученіе Канта о познаніи..... 56
Нравственное ученіе Шопенгауера..... 70
Настоящее и будущее философіи..... 87
Философское міросозерцаніе В. С. Соловьева..... 120
Князь С. Н. Трубецкой и его общее философское міросозерцаніе..... 157
Личность и взгляды Л. И. Поливанова..... 236
Николай Яковлевичъ Гротъ..... 245
С. А. Юрьевъ, какъ мыслитель..... 254
Философское міровоззрѣніе Н. В. Бугаева..... 271
Физикъ-идеалистъ 290
Философскіе взгляды В. Я. Цингера..... 376
Личность и міросозерцаніе С. С. Корсакова..... 385

КНИГОИЗДАТЕЛЬСТВО „ПУТЬ“

ГЛАВНЫЙ СКЛАДЪ:
Москва, Знаменка, 11.

Ближайшее участіе принимаютъ Н. А. Бердяевъ, С. Н. Булгаковъ, Г. А. Рачинскій, кн. Е. Н. Трубецкой и В. Ф. Эрнъ.

Книгоиздательство „ПУТЬ“ высылаетъ свои изданія всѣмъ, выписывающимъ непосредственно изъ склада (Москва, Знаменка, 11), принимая почтовые расходы на свой счетъ; расходы по наложенію платежа заказчики принимаютъ на себя (до 5 р.—10 к., свыше—по 2 к. съ рубля).

За границу отправка изданій производится на тѣхъ же условіяхъ, но по полученіи **полной** оплаты заказа (наложеніе платежа не допускается).

По выходѣ изданій изъ печати въ теченіе первыхъ двухъ мѣсяцевъ книги отпускаются книгопродавцамъ со скидкою 30%, по истеченіи этого времени скидка понижается до 25%; расходы по пересылкѣ книгъ за счетъ заказчика.

Подробный проспектъ по требованію безплатно.

Контора открыта ежедневно, кромѣ праздниковъ, отъ 11—3 ч.

Редакція открыта для личныхъ переговоровъ по средамъ отъ 3—4 ч.

Адресъ конторы и редакціи **Москва Знаменка,** 11.

HECKMAN
BINDERY INC.
AUG 90
N. MANCHESTER,
INDIANA 46962

UNIVERSITY OF N.C. AT CHAPEL HILL
0000525926?